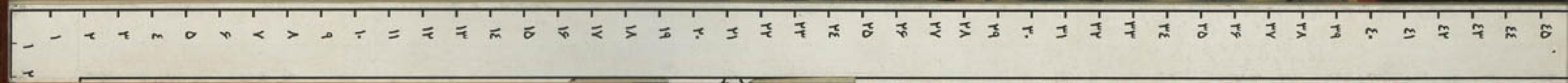
سه فصل جامعه آخرش از صلاة [illegible]

[illegible]



۸ هزار و نهصد و هفتاد بیت





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد الفصل الثالث في الجماعة والنظر في اطراف
الاول الجماعة مستحبة في الفرائض كلها وتتاكد في الصلوات المرتبة اعلم ان لفظ الجماعة في اللغة
حقيقة فيما زاد على الاثنين فاقل ما يطلق عليه بذلك العنوان لا الثلثة واما قولهم الاثنان
فما فوقهما جماعة فانما هو لبيان ما تنعقد به الجماعة شرعا ولحقته عما فوق شاهد بذلك فهو مسوق
لبيان الحكم لا لتفسير اللفظ ومثلها لفظ الجمع بعد اخراجه عن معناه المصدري الذي هو الضم الصادق
بضم واحد الى اخر الى معنى المفعول كاستعمال الخلق في المخلوق فانه لا يطلق تماما الا على الثلثة فما
فوقها واما في كلمات الفقهاء رض ومتون الاخبار فيقع استعماله على وجوه فمنها قول المصنف ره الفصل
الثالث في الجماعة وقوله ره الجماعة مستحبة ومنها قولهم صلى جماعة وفرادى او صلى الجماعة وفي
بعض الاخبار انه سئل عن اصلي وحدي افضل او اصلي بقوم جماعة فقال صل جماعة ومنها مثل ما في
بعض الاخبار فان حضر جماعة المسلمين الخ وما في بعضها الا فمن رغب عن جماعة المسلمين الخ ومنها
ما في بعض الاخبار من ان الصلوة في جماعة افضل الى غير ذلك من اصناف الاستعمالات المختلفة ولم
تحصل معنى جامعا يجري في جميعها او يكون اصلا في بعضها بحيث يكون غيره تابعا له من باب التجوز او
المسامحة فيحتمل في هذا المقام وجوها احدها ان الجماعة صارت صفة للصلوة في لسان اهل الشرع
من زمن الائمة عم فهي من قبيل وصاحنا وعوارضها كالقصر الذي هو بمعنى كون الصلوة مقصورة
واضافة الصلوة اليها في قولهم صلوة الجماعة من اضافة الشيء الى صفته كما في صلوة القصر وثانيها
انها اسم مصدر من اجتمع القوم فيكون معناها الهيئة الحاصلة من الاجتماع وثالثها ان المضاف محذوف

الصلوة

او صلوة الجماعة كالظهر المراد به صلوة الظهر بعد حذف المضاف وعليك بملاحظة موارد الاستعمال
وتطبيق الالفاظ على ما يليق به من المعاني الثلثة بحسب المقام او اجراء كل منها في كل من الموارد فتدبر
ثم بعد البناء على كون الجماعة صفة للصلوة يقع الكلام في انها هل هي متنوعة او متشخصة و
يظهر اثر الفرق على ما قيل في موارد منها ما لو انفرد جميع المامومين عن الامام في الاثناء وهو
قد اتم الصلوة بنية الجماعة بانيا على الامامة فعلى تقدير كونها متنوعة لا تصح صلوة الامام
لان الواجب عليه في حال انفراد المامومين غير نوع وهو صلوة المنفرد وقد نوى نوعا اخر
وهو صلوة الجماعة وعلى تقدير كونها متشخصة تصح صلوته لان تعدد اشخاص المامور به لا
يوجب تعدد المكلف به وتغاير نوعه ومنها ما لو دخل في الصلوة والامام راكع على وجه التردد
بان تكون صلوته جماعة ان ادرك الامام في الركوع وفرادى ان لم يدركه فانه على القول
باختلاف النوع تبطل صلوته لان التردد بين نوعي المامور به مبطل وان قلنا بمجرد اختلاف
التشخص مع عدم اختلاف النوع كانت صلوته صحيحة ومنها كل مورد بطلت فيه القدوة فعلى
تقدير كونها متنوعة تبطل الصلوة بمجرد بطلان القدوة لانه بعد بطلان النوع المنوي لا
ينقلب الباقي الى نوع اخر بخلاف ما لو قلنا بكونها متشخصة مع عدم ايجابها الاختلاف في
النوع فان مجرد بطلان القدوة لا يوجب بطلان الصلوة راسا ولعلنا نتعرض لتحقيق الطلب
في هذا المقام اذا ساعدنا عليه سواعد التوفيق ان شاء الله تعالى ثم ان الظاهر من ان المراد
بالصلوة المرتبة في كلام المصنف ره هي اليومية الادائية وينبغي توضيح المقام فنقول انه ره حكم
باستحباب الجماعة في الفرائض كلها ومقتضاه استحبابها في اليومية اداء وقضاء وفي الجمعة
والعيدين مع اجتماع الشرائط وفي ركعتي الطواف وصلوة الاحتياط والنافلة المنذورة
ولا اشكال في تحقق الاستحباب فيما عدا الثلثة الاخيرة واما هي في الاخيرة منها يبتني دخولها في
الحكم على دعوى كون المنذور متصفا بالوجوب لعارض في نفسه واما ما قبلها اعني صلوة الاحتياط
فيبتني دخولها على كونها جزء من الفريضة في بعض الصور وهو ما لو كانت الصلوة ناقصة بحيث
يكون صلوة الاحتياط متما لها وان كانت في بعضها الاخر وهو ما لو كانت الصلوة تامة
غير مفتقرة الى اتمامها بالاحتياط نفلا وبعد ذلك يبقى الكلام في الاولى وهي صلوة ركعتي الطواف

وفي تضعيف صدق الفريضة عليهما من جهة وجوبهما بالاصالة او لانه ملازم ولم يدل على استحباب الجماعة
فيهما فنقول ان صاحب الكفاية نفى شاهد يحتمل كلامه صدق الفريضة على ركعتي الطواف وذلك انه
قال اما استحباب الجماعة في الفرايض كلها فقال في المنتهى انه مذهب علمائنا اجمع ثم قال ويندرج
في الفرايض اليومية وغيرها المؤداة والمقضية حتى المنذورة وصلوة الاحتياط وركعتا
الطواف ثم قال وفي استفادة هذا التعميم من الاخبار نظر انتهى وقوله هذا التعميم يمكن
ان يكون اشارة الى تعميم الفرايض بالنسبة الى ركعتي الاحتياط كما يمكن ان يكون اشارة الى
استحباب الجماعة في الفرايض كلها وكيف كان فالمهم هو استفادة مستند الحكم ومعلوم ان
الاطلاقات مثل قوله عم الصلوة في الجماعة تفضل على صلوة الفرد باربع وعشرين درجة الحديث
لا تدل على استحبابها في ركعتي الطواف ضرورة انسياقها لبيان حكم اخر وهو مجرد التشريع و
بيان فضيلة الجماعة ولا مساس لها ببيان مورد الجماعة اصلا وكذا قوله عم واركعوا مع الراكعين
لانه انما يفيد استحباب الحضور الى الجماعة المنعقدة ولا يفيد استحباب اصل الاجتماع الا
ان ينضم اليه الاجماع المركب لكن يمكن الاستدلال بصحيحة زرارة والفضيل على ذلك لانهما قالا قلنا
الصلوة في جماعة فريضة هي فقال ليس الاجتماع بمفروض في الصلوة كلها ولكنها سنة من تركها
رغبة عنها وعن جماعة المؤمنين من غير علة فلا صلوة له وذلك لانه يمكن ان يستفاد منها
معنى عام شامل لركعتي الطواف على وجه يبين ذلك ان قوله عم وليس الاجتماع بمفروض في
الصلوة كلها يحتمل ان يكون سالبة كلية مفيدة لعموم النفي بمعنى انه لا يجب الجماعة في شيء من الفرائض
وعلى هذا فلا بد من استثناء الجمعة والعيدين عند اجتماع الشرائط لوجوب الجماعة فيهما وعلى
هذا الاحتمال يتم الاستدلال بقوله عم ولكنها سنة نظرا الى افادته لعموم الاستحباب من جهة
عطفه على ما افاد عموم نفي الوجوب فانه عيني ويحتمل ان يكون لنفي العموم نظرا الى ان قوله عم
الصلوة كلها بمنزلة كل الصلوات فيكون من قبيل ليس كل ما هو سور السالبة الجزئية وعلى هذا
فيكون المراد نفي الوجوب عن الجميع بمعنى ان منها ما تجب فيه الجماعة كالعيدين والجمعة عند اجتماع
الشرائط ومنها ما لا تجب فيه كاليومية ونحو فلا حاجة الى استثناء صلوة الجمعة والعيدين
مع الشرائط وعلى هذا الاحتمال لا يكون في الحديث دلالة على ثبوت استحباب الجماعة على وجه

الكلية

الكلية حتى يندرج تحت العموم ركعتا الطواف وغيرهما هذا وانما ذكرنا الوجه الثاني على سبيل الاحتمال
لان لفظ كلها في الحديث قد ذكر تاكيدا للمتعلق الخبر الذي هو قوله بمفروض فمن يكون مفيدا لعموم
الاستحباب بحكم السياق قوله عم في الصلوة ولو كان لفظ كلها قد وقع بنفسه في حيز النفي كان
المراد سلب العموم قطعا وعلى الاحتمال الاول هو عموم السلب فقوله عم ولكنها سنة استدراك
لدفع التوهم الناشي من الكلام السابق وهو ان لا تكون الجماعة مشروعة ثم انه على تقدير افادة قوله
وليس الاجتماع بمفروض في الصلوة كلها للعموم هل يخصصه الضمير في تركها العايد الى البعض العام
نظرا الى ان الرغبة عن جماعة المؤمنين معناها الاعراض عن الجماعة المنعقدة فلا يفيد الا استحباب
الحضور الى خصوص تلك الجماعة المنعقدة ولا يفيد استحباب اصل الاجتماع اذا لم يكن قد
انعقد قبل ذلك جماعة فالحاصل ان الضمير في تركها يعود الى البعض العام وهي الجماعة المنعقدة
فهل يوجب كون الوعيد على ترك نوع خاص كون فضيلة الجماعة ايضا مخصوصة بذلك النوع
حتى يكون الاستحباب المذكور سابقا للجماعة مخصوصا بالجماعة المنعقدة كما في قوله تعالى وبعولتهن
احق بردهن من حيث ان الضمير في قوله تعالى بردهن يعود الى المطلقات بحسب الظاهر ولكن باعتبار
بعضها وهي الرجعيات وكذا الضمير في بعولتهن لقضاء السياق فنقول ان الوجه عدم التخصيص
اذ لا ملازمة بين كون الوعيد على النوع الخاص وبين ثبوت الاستحباب له بخصوصه فالاستحباب
للجماعة على وجه الاطلاق سواء كانت منعقدة فحضروا اليها ام اجتمعوا عليها والوعيد
لترك النوع الخاص ولتعلم ان المقصود في المقام انما هو استفادة الحكم من الاخبار والا
فالمسألة من قبيل المسلمات عندهم وقد اشار الى هذا صاحب الذخيرة حيث انه بعد ما حكى
عن المنتهى كون استحباب الجماعة في الفرايض كلها مذهب علمائنا اجمع قال وفي استفادة هذا
التعميم من الاخبار نظر وقد ذكرنا في المباحث السابقة ان الاجماع المنقول اذا انضم
اليه عدم وجود الخلاف في المسألة او غيره من القراين كان معتبرا وان لم نقل باعتباره مجردا
بل نقول ان المنقول هنا ان القول باستحباب الجماعة مذهب علمائنا اجمع وهذا من قبيل
نقل السبب الكاشف عندنا عادة وهو اقوى من نقل المنكشف وهو رضا المعصوم بذلك
او اتفاقه به واما اندراج ما نحن فيه وهي صلوة الطواف تحته فلكونها من افراد العام

وهي الفرايض مضافا الى انهم حكوا الاجماع على خصوص استحباب الجماعة في النافلة المذكورة فيكون
اندراجها تحت العموم مع كون وجوبها عرضيا وكون وجوب ركعتي الطواف اصليا كاشفا
عن اندراجها تحته بالطريق الاولى فقد حصل من جميع ما ذكرنا قيام الاجماع الشامل لما
نحن فيه مضافا الى ان الظاهر من الصحيحة المذكورة هو كونها لعموم السلب فان قوله عم
ليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلها حيث عدل الى الاظهار مع كون المقام مقام الاضمار
واكد بلفظ كلها متعلق الخبر ولم يقل ليس كل الصلوات يجب فيها الجماعة حتى يكون من قبيل توجه
النفي الى العموم ظاهر في عموم السلب خصوصا بقرينة قوله عم ولكنها سنة فانه كالصريح في عموم الاستحباب
بالنسبة الى جميع الانواع ومعلوم انه من قبيل الظواهر اللفظية ثم انه مما يستدل به على ثبوت
استحباب الجماعة في ركعتي الطواف قوله ع لا جماعة في نافلة وتقريب الاستدلال ان مفهوم الوصف
وان لم يكن حجة الا ان هذا الكلام حيث سيق في مقام تحديد مورد الجماعة دل على ان موردها
ليس هي النافلة وانما هي الفريضة وتحقيق ما فيه لان كون موردها هي الفريضة دون النافلة لا
يستلزم ثبوتها في جميع اصناف الفريضة وافرادها ومما يستدل على ذلك بوجه اخر وهو ان
ادلة التسامح في ادلة السنن تقتضي البناء على استحباب الجماعة في ركعتي الطواف وفيه ان تلك
الادلة لا تجري في مثل ما نحن فيه وتوضيح ذلك ان ما يحتمل ان يكون مورد التسامح على خمسة
اقسام احدها ان يكون المورد من غير العبادات ولا يكون في مقابلة ادلة التسامح دليل مقتض
لثبوت الاشتغال بالتكليف ولا اصل موجب له ولا احتمال لبدعة وتشريع وذلك مثل استحباب اكل
الجبن في اول الشهر وهذا القسم هو القدر المتيقن من مورد التسامح فانه ليس في مقابلة ادلته سوى
اصالة عدم الاستحباب وهي لا تقاوم تلك الادلة لان قوله ع من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك
الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه انما هو ناظر الى مورد جريان مثل هذا الاصل ومبين لعدم العبرة به
ح وهذا القسم لا اشكال في جريان ادلة التسامح فيه ثانيها ان يكون مورد التسامح من قبيل
العبادات ولكن لا يكون في مقابلة ادلته دليل ولا اصالة الاشتغال بشيء مثال ذلك انه قال
بعضهم باستحباب الاغتسال من الجنابة عند عدم وجود شيء من الغايات التي يجب لها استحبابا
نفسيا لمجرد الطهارة فانه على تقدير ثبوته عبادة وهذا القسم ايضا لا مانع من التمسك فيه بادلة

التسامح

التسامح اذ ليس في مقابلها سوى اصالة عدم الاستحباب وارتكاب التشريع وقد عرفت حال الاول و
يدفع الثاني ان الاتيان بما يؤتى به من باب المسامحة ليس على وجه الجزم بان ذلك من قبيل الذي
حتى يكون تشريعا بل على وجه الاحتمال وطريق الاحتياط ضرورة انه كما يجري في الاتيان بما يحتمل
الوجوب كذلك يجري فيما يحتمل الندب وعلى هذا فلا مجال للتشريع ثالثها ان يكون المورد من العبادات
ولا يثبت اشتغال الذمة بشيء يكون الاشتغال به مانعا من التمسك بادلة التسامح لكن يكون هناك دليل
على خلافها بحيث يلزم من العمل بها طرحه كما لو دل خبر ضعيف على كون نافلة اربع ركعات موصولة
او وجد فتوى فقيه بذلك كما في صلوة الاعرابي فانه ذكر الكفعمي ره انها تصلى عند ارتفاع النهار عشر
ركعات يصلي ركعتين في الاولى بالحمد مرة والفلق سبعا وفي الثانية بعد الحمد الناس سبعا ثم
يسلم ويقرء اية الكرسي ثم يصلي ثماني ركعات كل اربع بتسليمة يقرء في كل ركعة الحمد مرة والنصر مرة
ثم يقول سبحان الله رب العرش الكريم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم لكن في الكافي انه لم
يثبت لها طريق من اخبارنا وعلى هذا فلا يكون العمل بما ذكره الكفعمي ره من باب التسامح وقد ورد
على خلافه دليل شرعي وهو ما رواه علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سالته عن الرجل يصلي النافلة
هل يصلح له ان يصلي اربع ركعات لا يفصل بينهن قال لا الا ان يسلم بين كل ركعتين ومن امثلة
هذا القسم ايضا صلوة الغدير فقد ذهب بعض علمائنا الى استحباب الجماعة فيها وفي الرواية
وقد ورد في مقابله النهي عن الجماعة في النافلة على وجه العموم الشامل للمقام وغيره وقد علم مما
بيناه ان الفرق بين هذا القسم وبين القسم الثاني هو وجود الدليل الظاهر المخالف لمقتضى
التسامح ههنا بحيث لو ارتكبنا التسامح كنا قد خالفنا ذلك الدليل الشرعي الظاهر مضافا الى
احتمال التشريع بخلاف ما قبله فانه ليس هناك الا مجرد احتمال التشريع من غير قيام دليل
شرعي على خلاف مقتضى التسامح رابعها ان يكون قد ثبت اشتغال الذمة بشيء وعلم ان
له فردا مبرءا للذمة وكانت ادلة التسامح على تقدير جريانها مما يفيد اثبات فرد اخر في عرض
ذلك الفرد المعلوم كونه ولكن لا يكون هناك دليل ظاهر في خلاف ما يقتضيه ادلة التسامح على تقدير
جريانها وذلك مثل ما نحن فيه فانه قد علم اشتغال الذمة بركعتي الطواف وعلم ان الاتيان
بهما فرادى مبرء للذمة قطعا وشك في ان الاتيان بهما جماعة ايضا مبرء للذمة ام لا لكن ادلة

الناسخ فغاية جعل هذا الفرد ايضا مجزيا وقاعدة اقتضاء الاشتغال اليقيني للبراءة اليقينية تمنع من
الاخذ بمقتضى ادلة الناسخ وان لم يكن في المقام دليل اخر ظاهر في خلافه فتعطيل تلك الادلة
خامسها نظير الرابع الا انه قام دليل ظاهر على خلاف مقتضى ادلة الناسخ مثال ذلك انه قد ورد
الامر بالنافلة في الشريعة وعلمنا ان الاتيان بها فرادى موجب لامتثال ذلك الامر وقام دليل ظاهر
في ان الاتيان بها جماعة ليس موجبا للامتثال لذلك الامر وهو قوله عم لا جماعة في نافلة فانه ظاهر في
نفي مشروعية الجماعة في النافلة واما الان نقول بنفي الجماعة في النافلة المبتدأة مثلا وهذا
القسم ايضا لا اشكال في جريان ادلة الناسخ فيه لانه يمنع منه ظهور ذلك الدليل المعتبر نعم لو آل
حكم ادلة الناسخ الى افضلية فرد بالنسبة الى فرد اخر لم يكن بأس بالاخذ بمؤديها مثلا اذا فرض انه
قام الدليل على استحباب صلوة ركعتين في كل وقت وقام خبر ضعيف مثلا على استحباب ركعتين
في اول كل شهر وكونهما دافعتين للبلايا فان مآل حكم ادلة الناسخ الى كون هذا الفرد الذي
هو الاتيان بالركعتين بعنوان كونهما نافلة اول الشهر افضل من الفرد الاخر وهو الاتيان بهما
على عنوان استحباب ركعتين في كل وقت يسعهما اذا عرفت ذلك علمت ان التمسك بادلة الناسخ
فيما نحن فيه مخالف لامرين احدهما الاشتغال اليقيني بركعتي الطواف المقتضي لليقين بالبراءة وثانيهما
ادلة الاجزاء والشرائط فانه قد دلت الادلة على جزئية الفاتحة والسورة لصلوة الطواف
والعمل بادلة استحباب الجماعة من باب التسامح يستلزم ترك العمل بتلك الادلة من جهة لزوم
ترك القراءة في صلوة الجماعة لكن قال في المستند يستحب الجماعة في الفرائض كلها ذهب اليه علماؤنا
اجمع كما عن المنتهى بل قيل انه من الضروريات الدينية ومقتضى اطلاقهما دعوى الاجماع على المشروعية في
جميع الفرائض بل في الاخير ولا سيما في الفرائض اليومية وهو كالصريح في التعميم للجميع حتى المنذورة
وصلوة الاحتياط وركعتي الطواف اداء وقضاء وبالتعميم للمنذورة والقضاء صرح في شرح الدروس
بل يفهم من الاخير كونه اجماعيا بينيا وهذا القدر كاف في اثبات التعميم لكون المقام مقام
الاستحباب ثم قال ولا يضر استلزام سقوط الواجب الغير الثابت في المسامحة لانه من اللوازم و
الاعتبار في ذلك المقام كما يثبت النافلة بالتسامح مع استلزامه حرمة القطع على القول بها
والوضوء والغسل المستحبان به مع سقوط الواجب منهما لا احتمال التحريم لعموم ادلة

الناسخ

الناسخ انتهى ما اردنا نقله من كلامه وقد عرفت الاشكال فيما ذكره من التمسك بالتسامح لما قدمنا
لك من ان الحكم باستحباب الجماعة في ركعتي الطواف مخالف لامرين احدهما ثبوت الاشتغال
بركعتي الطواف يقينا المقتضي لوجوب اليقين بالبراءة ومن البين ان الاتيان بها فرادى مبرئ
قطعا بخلاف الاتيان بها جماعة فان الاتيان كذلك استنادا الى التسامح لا يوجب اليقين بالبراءة
وثانيهما ادلة الاجزاء والشرائط فان الجاري منها في المقام ما دل على جزئية الفاتحة مثل
قوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وغيره وما دل على جزئية السورة والاتيان بها جماعة
استنادا الى التسامح موجب لطرح العمل بتلك الادلة واما ما استشهد به اولا وهو ثبوت
النافلة بالتسامح واستلزامه حرمة القطع فانه يتجه عليه ان حرمة القطع ليست من لوازم
ثبوت هذه النافلة وانما هي من لوازم مطلق النافلة فاذا ثبت بالتسامح نافلة خاصة ترتب
عليها حكم الكلي الذي اندرجت تحته لا باعتبار انه ايجابها تحته لا استلزام ثبوت هذه
النافلة ذلك مع انه يفارق ما نحن فيه من جهة عدم مخالفته للاشتغال ولا للدليل الاجتهادي
بخلاف ما نحن فيه واما ما استشهد به ثانيا فانه يتجه عليه انه لابد من مراجعة دليل ذلك الحكم
ونحن لما راجعنا دليل الوضوء وجدنا انه يعطي كون بعض افراده رافعا للحدث واما و
بعض افراده موجبا للتخفيف للحدث والاول مثل اغلب افراد الوضوء والثاني مثل الوضوء
للمعاودة بالجماع مثلا فانه لا يعقل فيه كونه رافعا للحدث وانما هو موجب للتخفيف اما القسم الاول
فهو انما حصل بموجبه ارتفاع الحدث واما فان كان الثابت بالتسامح هذا القسم ترتب عليه
جميع الاثار من جهة ارتفاع الحدث فيجوز لذلك ان ياتي بكل ما هو مشروط بالطهارة من
جهة حصول الشرط ولكن لا دخل له بحديث استلزام الوضوء لسقوط الوضوء الواجب لان تكلف
الثابت به هو القسم الثاني لم يترتب عليه شيء من الاثار فلا يجوز الدخول به في شيء
هو مشروط بالطهارة ولا مساس له بما نحن فيه اصلا ولو فرضنا انه استفيد من الدليل
كون نفس الافعال التي هي غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين مطلوبة قلنا ان
الثابت بالتسامح لا يسقط الواجب واما ما ذكره من الغسل فان اراد به الغسل للاسباب التي حكم
جماعة باستحبابه لها فنمنع ان ذلك لا يسقط شيئا من الاغسال الواجبة قطعا وان اراد به

ما فعل من الاغسال الواجبة قبل دخول وقت المشروط بها فقد ظهر وجهه مما ذكرناه في الوضوء هذا و
قال المولى المحقق البهبهاني ره في حاشيته له ان الاحوط هو الاتيان بركعتي الطواف من غير جماعة وعلله
بان الرسول ص لو كان صلى ركعتي الطواف جماعة لاشتهر اشتهار الشمس وكذا غيره من الائمة ع
ولكان يصل الينا من ذلك خبر بمقتضى العادة وترك الرسول ص والائمة ع الجماعة فيها مع استحبابه
وشدة رغبة الناس في الصلوة جماعة معهم فيه ما فيه انتهى وهو معارض بانه لم ينقل عن الرسول ص انه
صليها منفردا ايضا وكذا الحال في الائمة ع مع امكان ان يقال على تقدير ثبوت نقل الانفراد
ان المانع من الجماعة كان موجودا من جهة ازدحام وعدم سعة المكان لها واما ركعتا الاحتياط
فاستحباب الجماعة فيها ايضا من مسلمات الاصحاب لا اشكال فيه سواء ائتم المحتاط بمثله او بغيره
او كان الامر بالعكس بان ائتم غير المحتاط بالمحتاط كما لو ائتم في نفس فريضة الظهر بمن يصلي الاحتياط
الا ان الظاهر كما ائتم هنا انما هو في ايتمام المحتاط بمثله دون غيره والحاصل انه لا اشكال في ذلك
ولا مجال لتوهم المنع في ذلك الا من جهتين احديهما ان الذي نطق به اخبار ائمتنا ع هو ان
من شان الاحتياط ان يوقع على وجه صالح للامرين بان يكون متمما على تقدير نقصان اصل
الفريضة ونافلة على تقدير تمامها فيجري الاشكال ح من جهة انه على تقدير الجماعة فيه يمكن
ان يصير نفلا على تقدير تمام اصل الفريضة اذ لا جماعة في نافلة ولهذا الوجه استشكل المولى
المحقق البهبهاني ره في حاشية له حيث جعل الاحوط ترك الجماعة في صلوة الاحتياط فانه ره
قال اما الاحتياط فلما مر من ترددها بين ان تكون نافلة برأسها او تتمة فريضة ولذا جعلت
خارجة عن الصلوة وجعل البناء في الشك على الاكثر وسيجيء المنع من الجماعة في النافلة انتهى
لكن المنع من هذه الجهة مندفع بان غاية ما هناك ان تبطل القدوة على تقدير كونه نفلا ولا
يلزم من بطلانها بطلان اصل النافلة فضلا لانه لابد للماموم من قراءة الفاتحة من جهة ان
الاحتياط بمنزلة الركعتين الاخيرتين اللتين يسقط عنه القراءة فيهما وانه لا فرق فيهما
بين الجامع والمنفرد لكونهما مخرجين للوظيفة والثانية ان جواز الدخول في الجماعة مع قيام
احتمال كون الصلوة التي ائتم فيها نافلة في محل المنع ولكنه من هذه الجهة ايضا مندفع و[illegible]
فيه ان جواز الجماعة منوط بموضوع عدمي وهو ان لا تكون الصلوة التي ائتم بها نافلة كما كشف

عنه قوله ع لا جماعة في نافلة بعدم جواز الجماعة منوطا بموضوع وجودي وهو ان تكون نافلة فاذا نفينا
كونها نافلة بالاصل ترتب حكمه الذي هو جواز الجماعة واما المنذورة فالكلام فيها تارة من حيث كون
محل كلام الاصحاب هو خصوص هذا العنوان او كل ما هو مندوب بالاصل واجب بالعرض من صلوة
كالنافلة المستاجر عليها واخرى من حيث الحكم اما الاولى فلم نجد فيها من كلماتهم ما يعطي العموم وان
كان مقتضى القاعدة ذلك واما الثانية فقد عرفت من دعوى بعضهم الاجماع على استحباب الجماعة
فيها بخصوصها وتأييدها بما روي من انه لا جماعة في نافلة لكن استفادة المطلوب منه مبنية على ان
النافلة معناها هي الصلوة المندوبة او الصلوة الزائدة على الصلوات المفروضة كما هو مقتضى
تفسير المجمع فانه قال فيه النفل الزيادة والانفال ما زاده الله هذه الامة في الحلال لانه كان
محرما على من كان قبلهم وبهذا سميت النافلة من الصلوة لانها زيادة على الفرض ويقال لولد الولد
نافلة لانه زيادة على الولد ومنه قوله تع ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة تفضلا من الله وان
كان الكل بفضله انتهى فعلى هذا المعنى مقتضى الرواية المذكورة عدم جواز الجماعة في المنذورة
لانها لم تخرج بسبب تعلق النذر بها عن كونها نافلة بهذا المعنى وعلى المعنى الاول يبتني الامر على
ان المراد بالنافلة هي الصلوة المندوبة بالفعل وان كانت فريضة بحسب الاصل كالصلوة التي اعادها
جماعة بعد اتيانه بها منفردا وكالمعادة احتياطا لاحتمال خلل [illegible] او ان المراد بها هي المندوبة بحسب
الاصل وان كانت واجبة بالعرض كالمنذورة والنافلة المستاجر عليها او المراد بها ما هو مجمع الوصفين
ولا يخفى تطرق الاشكال الى تعيين المبنى وعلى هذا نقول ان ما نحن فيه لما كان من قبيل العبادة
كان مقتضى الاصل عدم المشروعية الا بحكم فيه وليس في الاطلاقات ما يوجب الجواز للعرض عن ورودها
مورد حكم اخر بل قد يوجد في الادلة ما يعطي عدم الجواز على احتمال مثل قوله ع لا جماعة في
النافلة ان اريد بالنافلة ما زيد على الفريضة فان ثبت من الخارج ان النافلة ملازمة للمندوبة
وان النفل مساو للتطوع والندب حتى يصير المراد انه لا جماعة في الصلوة المندوبة فيصح
الخروج به عن قضية اصالة عدم المشروعية اما اذا لم يكن كذلك بل تحقق ان النافلة بمعنى الزائدة
على الفريضة كما هو الظاهر وعليه ورد قوله تعالى ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى ان يبعثك
ربك مقاما محمودا مع وجوب التهجد عليه ص فلا يكون النفل مستلزما للندب بل يكون المراد بالجماعة

انه لاجماعة في الصلوات الزايدة على الفريضة سوى ما وجب بالعرض الا ان جميع ذلك يصدق عليه انها صلوة
زايدة على الفريضة وعلى هذا فالنافلة المنذورة ايضا فريضة حكمها المستفاد من الحديث هو عدم جواز
الجماعة فيها ولا يتوهم ان المنذورة ايضا فريضة فالنافلة بمعنى الزايدة على الفريضة في الحديث يراد
بها ما سوى المنذورة ايضا لان النافلة ليس معناها مطلق الزايدة على الفريضة بل الزايدة على
الفريضة اليومية فلم يبق في المقام سوى الاجماع المنقول عن المنتهى في مطلق الفرايض كما عرفت نقله
عن التذكرة من قوله اجمع علماؤنا يعني الجماعة هو الصلوات الخمس المفروضة وباقي الفرايض حتى المنذورة
عندنا انتهى ما في الذكرى وكلام الشهيد ره صريح في كون الفرايض في كلامه اعم من الواجب بالعرض
مثل الملة قوله حتى المنذورة بعد قوله وباقي الفرايض وربما يشعر العموم بهذا التقريب من دعوى
العلامة ره الاجماع على استحباب الجماعة في الفرايض من حيث حمل الفرايض في كلامه على ما هو
اعم من الواجب بالاصل والواجب بالعرض كما حمل بعضهم ما ورد في الحديث من نفي جواز الفريضة
على الراحلة على مطلق الصلوة الواجبة ولذلك منع من اتيان النافلة المنذورة مطلقا على
الراحلة واجرى فيها احكام الشك والسهو على حد اجرائها في الواجب بالاصل ولكن لا يخفى
ان الظاهر من الفريضة هي الصلوة الواجبة بالاصل ولعله لما ذكرنا كلام منع كاشف الغطاء
قدس سره من جواز الجماعة في النافلة الواجبة بالعرض لنذر او اجارة او غيرها لكن الشان على
تقدير القول باستحباب الجماعة في المنذورة لا يمكن التعدي الى غيرها من الواجبة بالعرض بان
يحكم باستحباب الجماعة فيها ايضا لعدم عطف غير المنذورة من الواجب بالعرض عليها في كلامهم
حتى يستفاد منه الاشتراك في الحكم ولاحتمال الفرق بين الواجب الملتزم هو لله تعالى وبين الواجب
الملتزم لعباده فان المنذور وان كان وجوبه بالتزام المكلف نفسه الا انه ملتزم لله تعالى
ولذلك اوجبه الله تعالى عليه بعد ذلك واما المستاجر عليه فانه من الواجب الملتزم لغير الله تعالى
ولعل استحباب الجماعة في الواقع منوط بما كان التزامه لله تعالى من صلوة فلا يجري في الصلوة
الملتزم لغير الله تعالى ومع قيام هذا الاحتمال لا يبقى مجال لاسراء حكم المنذورة الى غيرها
من الواجبات بالعرض هذا كله فيما لو وجب المندوب بالاصل لعارض اما لو انعكس الفرض
فصارت الواجبة بالاصل مندوبة بالعرض كالمعادة للجماعة او للاحتياط فانه يستحب فيها الجماعة

ما لمرشد ره

ويجري

ويجري فيها احكام الشك والسهو على حد جريانها في الواجبات الاصلية التي لم يطر اليها الاستحباب
ولو لعارض ولكن لا يخفى انا ان قلنا بكون الاحتياط بورود الاستحباب الشرعي لم يكن في المعادة
للاحتياط فرق بين ما لو كانت صلوة الامام او صلوة المأموم او صلوتهما معا اما لو لم نقل
بكون الاحتياط بورود الاستحباب الشرعي وانما قلنا بحسنه العقلي فيجوز ايتمام المتعبد للاحتياط بالـ
بالمفترض بخلاف العكس فانه لا يجوز ايتمام المفترض بالمتعبد للاحتياط لان فعل ذلك انما هو لمجرد
الاحتمال وربما اتفق انه لم يكن عليه صلوة في الواقع فيكون ايتمام المفترض به على حد ايتمامه بمن لا
يصلي ولا ريب في بطلان صلوة المأموم حينئذ وعلى هذا فما اعتاد في بعض البلاد من ايتمام المصلي
بنية الوجوب بمن يقضي لمجرد احتمال الخلل في صلوته ليس ما له وجه صحة بل حكي عن الشهيد ره
الاستشكال في اصل استحباب الاحتياط بالقضاء وحكي عنه ايضا انه منع من ايتمام العارف بالقبلة
للمصلي اليها بنية الفرض بالمتحير الذي وظيفته الصلوة الى الاكثر من جهة بحسب تحيره والمراد ان العارف
بالقبلة اذا صادف المتحير الذي وظيفته الصلوة الى جهة بعنوان كونها احد الجهات التي وظيفته
الصلوة اليها لم يجز لذلك العارف الايتمام بذلك المتحير والوجه في ذلك ان المتحير وان كان مامورا
من جانب الشارع بالصلوة الى الاكثر من جهة على حسب تحيره الا انا نعلم ان امر الشارع اياه بذلك
انما هو لتحصيل سلوك سبيل الاحتياط ويجري هذا الاشكال في الايتمام بمن علم انه تفوته فريضة من
الفرايض الخمس ولم يعلمها بعينها فاحتاط بثلاثية وثنائية ورباعية مرددة بين الرباعيات الثلث فيقوى
ح انه لا مجال للايتمام به في شيء من الصلوات المذكورة لقيام احتمال ان ما ائتم فيها ليست صلوة في
الواقع لعدم فوتها في نفس الامر ولا يتوهم ان هذا الاشكال يجري في النائب الذي استوجر للقضاء
عن الميت وانه لا يجوز ايتمام المفترض به من جهة احتمال كون الصلوة المستاجر عليها لم تفت عن الميت
وان الاستحباب والوصية به انما هو لمجرد احتمال الفوات والعمل بالاحتياط لانا نقول ان لفظ
القضاء الواقع من الموصي عند الوصية به ظاهر في الفوات ومثله لفظ القضاء الواقع من المستاجر عند
استيجاره فيكون العبرة به فيجوز للمفترض الايتمام بمن ذكر لذلك وقد يزاد على ذلك فيقال انه يمكن
تصحيح الايتمام بالقاضي عن نفسه اذا لم يعلم قطعا كون فعله لمجرد الاحتياط والوجه في ذلك ان هذا
الفعل الذي هو الفرض القضاء الذي اخذ في موضوعه الفوات ظاهر في تحقق الفوات

وكون القضاء بنية الفرض لمجرد الاحتياط فيصح الايتمام به نظراً الى ظهور الفعل وفيه نظر لان الفعل من حيث
هو فعل ليس فيه بيان بقرينة كونه من قبيل المجمل وغاية ما هناك ان يوصف بالظهور من باب الغلبة نظراً الى ان
الغالب في الناس انهم لا يقضون الا ما كان قد فات منهم ومن المعروف في محله ان الغلبة ليست مما يترتب
عليه الاحكام شرعاً هذا وربما يستدل من بعض افاضل عصرنا انه لما كان من المندوب في صلوة الكسوف
الاعادة في شان من فرغ منها قبل الاخذ في الانجلاء وكان من الجائز الايتمام من لم يصل بعد بمن كان
مندوبة من الامام لكون صلوته من الواجب بالاصل وانما اتصف بالندب لعارض ومثله الحال
فيما لو تبرع انسان عن غيره في قضاء ما وجب عليه قضاؤه فانه يجوز الايتمام بمباشرة القضاء في تلك
الصلوة لكونها من الكسوف من قبيل الواجب بالاصل المندوب بالعرض ويمكن المناقشة فيه بان ما ذكر في
صلوة الكسوف انما هو من قبيل تعدد الموضوع وتبدله لا من قبيل ما تبدل وصف الحال مع عدم
تبدل الذات لكنها تندفع بان ما عداه من قبيل الواجب بالاصل المندوب بالعرض انما هو من هذا
القبيل والتعبير بكونه واجبا بالاصل مندوبا بالعرض انما هو بالنظر الى النوع دون خصوص شخص الاتي به
بعنوان القضاء الا ترى انهم يذكرون من جملة الواجب بالاصل والمندوب بالعرض ما لو تبرع
انسان بالقضاء عن غيره هذا وبعد ذلك نقول ان مقتضى التحقيق جواز ايتمام المفترض بالقاضي
صلوته لمجرد الاحتياط وهذا المقال مبني على كون تلك الصلوة صلوة شرعية وان لم تتبع بحيث
عنوان القضاء من جهة علم فوات فانه يتغير بعد هذه بل لا عينها وهذا مبني على ان تلك الصلوة
على تقدير عدم كونها قضاء من جهة عدم فوات شيء تتغير بالبقاء مها في الجامع للاحتياط صلوة
شرعية ولو لم تكن واجبة وهذا المبنى يمكن استفادته بالتامل فيما ورد في كيفية الاحتياط كصحيحة
الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا لم تدر اثنين صليت ام اربعا ولم يذهب وهمك الى شيء
فتشهد وسلم ثم صل ركعتين واربع سجدات تقرء فيهما بام القران ثم تشهد وسلم فان كنت انما
صليت ركعتين كانتا هاتان تمام الاربع وان كنت صليت اربعا كانتا هاتان نافلة فان
قوله ع كانتا هاتان نافلة ليس في مقام انشاء النقل لهما في هذا الحال الذي هو حال صدور
الخطاب بل هو اخبار عن ان ما اتى به للاحتياط يصير هو بنفسه نفلا في الواقع على تقدير عدم
الفوت ومثله غيره من الاخبار الواردة في هذا الباب فانها تعطي ان الماتي به في مقام الاحتياط

يصير

يصير صلوة مستقلة على تقدير عدم الفوات في الواقع ويوافق هذه الاخبار ايضا الاخبار الواردة في استحباب
اعادة الامام صلوته اذا جاءه جماعة يريدون الايتمام به وهي اخبار متعددة تضمن بعضها انه يجعل الاعادة
تطوعا وبعضها انه يجعلها نفلا وبعضها انه يجعلها تسبيحا فقد دلت هذه الاخبار على ان الاعادة
التي اصلها الوجوب تصير صلوة مستقلة وربما امكن الاستيناس لجواز الايتمام في قضاء من ليس
عليه قضاء بانه قد جاز في الشرع الايتمام بمن فرغ من صلوته وسئل ان يصلي حتى يؤتم به فلا
مانع من اجراء حكم هذا الفرض بعد خروج الوقت فيسئل منه ان يقضي صلوة خرج وقتها مع كونه
قد اتى بها حتى يؤتم به واما ما ذكره الشهيد ره من عدم جواز ايتمام العارف بالقبلة فانما
هو مبني على ان الشارع قد جعل الصلوات الاربع مثلا كلها في حق المتحير صلوة واحدة فلا يجوز
الايتمام في احدها وان كانت موافقة بجهة القبلة على معتقد العارف المجتهد في امرها وما
ذكره من الفرض لا يتصور الا على هذا التقدير فافهم قوله ولا يجوز في شيء من النوافل عدا
الاستسقاء والعيدين مع اختلال شرائط الوجوب اقول لو لم يكن اختلال الشرائط الوجوب
في العيدين موجبا لجعلها نوعا مغايرا للواجبة العيدين بل كانت من قبيل ما عرضه الوجوب
كان الحكم هنا مؤيدا لما قلناه من استحباب الجماعة في الواجب بالاصل المندوب بالعرض هذا ولابد
من التكلم فيه في اصل المسئلة اعني عدم جواز الجماعة في شيء من النوافل فنقول قد حكي عن المنتهى انه
قال فيه انه مذهب علمائنا اجمع واستدل بما رواه الشيخ ره في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم
والفضيل عن الصادقين ع ان رسول الله ص قال ان الصلوة بالليل في شهر رمضان النافلة في جماعة بدعة
وعن اسحق بن عمار عن ابي الحسن ع وسماعة بن مهران عن ابي عبد الله ع قال ان النبي ص قال
في شهر رمضان ايها الناس ان هذه الصلوة نافلة ولن يجتمع للنافلة فليصل كل رجل منكم وحده
وليقل ما علمه الله تعالى في كتابه واعلموا انه لا جماعة في نافلة ثم قال ك بعد نقلهما وفي هذا الاستدلال
نظر لضعف الرواية الاولى عن افادة العموم وضعف سند الثانية باشتماله على محمد بن سليمان
الديلمي وغيره اقول لا اشكال في الاستدلال بالحديث الثاني على طريقتنا لكونه معمولا عليه
بين الاكثر كما يظهر مما حكيناه من كلام صاحب ك ره ويبقى الحديث الاول مؤيدا في بعض المطلوب
ثم انك قد عرفت مما حكيناه عن المنتهى اتفاق جميع العلماء على الحكم لكن حكي فيه خلاف ضعيف

اعرض عنها المعظم قلت ويقوى ما ظهر من كلام المصنف فيما يأتي في المسئلة الاولى بجواز الاقتداء بالنافلة
مطلقا ثم حكى عن الشهيد ره انه قال في الذكرى لو صلى مفترض خلف متنفل بنافلة مبتدأة او
قضاء لنافلة او صلى متنفل بالراتبة خلف المفترض او متنفل بالراتبة خلف راتبة او غيرهما من
النوافل فظاهر القائلين بالمنع ثم قال صاحب ك ره وهذا الكلام يؤذن بان المنع ليس اجماعيا
وقد ورد بالجواز روايات منها ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع
انه قال صل باهلك في رمضان الفريضة والنافلة فاني افعله وفي الصحيح عن هشام بن سالم انه سأل
ابا عبد الله ع عن المرأة تؤم النساء فقال تؤمهن في النافلة فاما في المكتوبة فلا ونحوه روى ايضا
في الصحيح عن الحلبي وسليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع ثم قال ومن هنا يظهر ان ما ذهب اليه بعض
الاصحاب من استحباب الجماعة في صلوة الغدير جيد وان لم يرد فيها نص على الخصوص مع ان
العلامة ره نقل في التذكرة عن ابي الصلاح انه روي استحباب الجماعة فيها ولم نقف على ما ذكره
انتهى وتحقيق مسئلة استثناء صلوة الغدير عن عنوان عدم جواز الجماعة في النافلة مع ورود النهي
عنها يتوقف على جريان قاعدة التسامح فيما ورد النهي عن الكلي الشامل للمورد على وجه العموم وكذا الحال
لو رام قائل القول باستحباب الجماعة في النافلة مطلقا استنادا الى ما عرفت من الروايات الصحيحة
التي حكاها صاحب ك ره لانها بسبب اعراض المعظم عنها صارت بمنزلة الضعيف فهل يصح الاستناد
اليها في مقابلة النهي عن الجماعة في النافلة من باب التسامح في ادلة السنن ام لا فنقول قد عرفت ان
اقسام ما يجري فيه البحث عن الاستناد الى التسامح خمسة وان ما قام فيه مع احتمال التشريع دليل
شرعي ظاهر على خلاف ادلة التسامح يلزم من ادلتها بحالة القسم ذلك الدليل الخاص فيه في من
استحباب الجماعة في النافلة فالوجه انه لا مجال للتسامح فيه والسر في ذلك انه لما ورد من الشرع
ما هو صريح في انه لا جماعة في نافلة لم يبق عند العقل محل لرجاء الثواب ولا ينافي منهم الاقدام
على ذلك الفعل المنهي عنه بعد اطلاعهم على النهي فلا يتحقق موضوع المرخص فيه فتحصل من
جميع ذلك انه لا وجه للحكم باستحباب الجماعة في خصوص صلوة الغدير فضلا عن مطلق النافلة اعتمادا
على التسامح مع قيام الدليل الشرعي الظاهر في النهي عنه في قوله لا جماعة في نافلة قوله
وتدرك الصلوة جماعة بادراك الركوع وبادراك الامام راكعا على الاشبه اورد عليه بان

ح الثواب م

ح ما ذكرنا انه م

المناسب

المناسب للترتيب الطبيعي هو ان يتعرض في موضع هذه المسئلة لاقل ما ينعقد به الجماعة وما يتصل به
ثم يتعرض لشرائط الامام ويؤخر هذه المسئلة الى احكام الجماعة فيجعلها منها لكن يندفع بان
اللازم اولا تحقيق ان الجماعة ماذا وانها باي شيء تتحقق ثم يتعرض لاقل ما ينعقد به ولشرائط
الجماعة وشرائط الامام ومن المعلوم ان هذه المسئلة بحث عن ماهية الجماعة وما به قوامها وما
به تنعقد فلا بد من تقديمها بمقتضى الترتيب الطبيعي ثم ان المراد بادراك الركوع هو ان
يأتي بالركوع مقارنا لاتيان الامام به متابعا اياه ويحصل ذلك بالاجتماع مع الامام في القيام
المتصل بالركوع ومتابعته في الاخذ بالركوع واما ادراك الجماعة بادراك الامام وهو في الركوع
فقد حكي فيه اقوال احدها ما عن السيد ره وجماعة من حصولها بمجرد ادراك الامام وهو
في الركوع وان لم يدرك اول ركوع الامام ولا الذكر معه وقد نسب هذا القول الى الشيخ
ره في ف ايضا والذي وجدته فيه انما هو قوله ره اذا احس بالامام داخل وقد قارب ركوعه
او وهو راكع يستحب له ان يطيل حتى يلحق الداخل الركوع الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم
التي ذكرناها في كتابنا الكبير انتهى فتأمل ويدل على هذا القول روايات منها ما رواه الحلبي في
الصحيح عن ابي عبد الله ع انه قال اذا ادركت الامام وقد ركع فكبرت وركعت قبل ان يرفع رأسه
فقد ادركت الركعة وان رفع الامام رأسه قبل ان تركع فقد فاتتك الركعة وما رواه سليمان
بن خالد في الصحيح عن ابي عبد الله ع انه قال في الرجل اذا ادرك الامام وهو راكع فكبر الرجل وهو
مقيم صلبه ثم ركع قبل ان يرفع الامام رأسه فقد ادرك الركعة وما رواه عبد الرحمن بن ابي
عبد الله في الصحيح ايضا قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا دخلت المسجد والامام راكع فظننت
انك ان مشيت اليه رفع رأسه قبل ان تدركه فكبر واركع فاذا رفع رأسه فاسجد مكانك فاذا
قام فالحق بالصف وان جلس فاجلس مكانك فاذا قام فالحق بالصف الخبر في النص الاخبار
ثانيها ما ذهب اليه الشيخ ره في النهاية وكتابي الحديث من انه يشترط ادراك تكبيرة الركوع
مع الامام قال في النهاية ومن لحق تكبيرة الركوع فقد ادرك تلك الركعة فان لم يلحقها فقد فاتته
واحتج عليه في يب بما رواه في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال قال لي ان لم تدرك القوم
قبل ان يكبر الامام للركعة فلا تدخل معهم في تلك الركعة وما رواه محمد بن مسلم في الصحيح ايضا

ح الركوع على هذا الوجه
مما اتفق عليه العلماء
كما في ك واما حصول
الجماعة بادراك م

عن ابي جعفر ع قال لا تعتد بالركعة التي لم تشهد تكبيرها مع الامام وما رواه بسند ثالث صحيح عن محمد
بن مسلم عن ابي جعفر ع قال اذا ادركت التكبيرة قبل ان يركع الامام فقد ادركت الصلوة والقائل
بالقول الاول لم يرد هذه الاخبار بضعف السند لانها صحيحة وان كان مرجع الجميع الى محمد
بن مسلم باسانيد متعددة كما عرفت الاشارة اليه بل انهم لما لاحظوا الطائفة الاولى من الاخبار
بالنسبة الى هذه الطائفة وجدوا انها من قبيل النص والظاهر فبنوا على ان المراد بالثانية
ما لا ينافي الاولى وذلك لان النهي في هذه الطائفة صالح للحمل على الكراهة بمعنى كون الدخول في الجماعة
بعد التجاوز عن حال التكبير متوجها الى من تمكن من الدخول قبل التجاوز عن حال التكبير كما هو مقتضى
القول بان الثواب او العقاب به وان مدار الاختيار والى هذا البيان يشير قوله في صحيح
الاول ان لم تدرك القوم قبل ان يكبر الامام للركعة فلا تدخل معهم في تلك الركعة قال
العلامة ره في باب صلوة الجمعة من التذكرة نفي البعد عن قول الشيخ هذا ولا باس بذكر عبارته
بعينها لرفع غشاوة الابهام قال ره المشهور انه يدرك الركعة بادراك الامام راكعا وان لم يدرك تكبيرة
الركوع بل يدرك الركعة لو اجتمع مع الامام في جزء وبه قال الشافعي لقول الصادق ع اذا ادركت
الامام وقد ركع فكبرت وركعت قبل ان يرفع راسه فقد ادركت الركعة وان رفع الامام
راسه قبل ان تركع فقد فاتتك الركعة وقال الشيخ ره ان ادرك تكبيرة الركوع ادرك الركعة والا
فلا لقول الباقر ع لمحمد بن مسلم ان لم تدرك القوم قبل ان يكبروا فلا تدخل معهم في تلك الركعة
وهو محمول على ما اذا خاف فوت الركوع اذ من الغالب ان من لم يدرك تكبيرة الركوع اذا دخل
المسجد فاتته الركعة لافتقاره الى قطع المسافة بينه وبين القوم والنية وتكبيرة الاحرام وتكبير
الركوع ليس واجبا فلا يفوت الاقتداء بفواته وقول الشيخ ره ليس بعيدا من الصواب لفوات ما
الركوع فيكون اللحوق مستحبا فلا تحصل الركعة بالمتابعة فيه لفوات الركوع الواجب انتهى ثم قال ره
على هذا القول اعني قول الشيخ ره في النهاية هل يكون ادراك تكبيرة الركوع مع الامام شرطا في
جواز الدخول في الجماعة فمع انتفاء ادراكها ينتفي الجواز راسا او يكون شرطا في احتسابها
ركعة فيجوز له الدخول في الجماعة في حال ركوع الامام ويدرك به فضيلة الجماعة في تلك
الركعة لكن لا يحتسب ركعة كما لو ادرك الامام في السجود ودخل معه في الجماعة احتمالان لم

من الامام الركوع اقل فوائد او يكون النهي عن الدخول بعد التجاوز عن حال التكبير صح

يظهر

يظهر عندنا رجحان احدهما ثانيهما ما عن صاحب المطالع ره وهو انه ان ادرك الامام راكعا
وادرك ذكرا من الامام تاما فقد ادرك الجماعة وان لم يتمكن هو من الذكر فالمناط انما هو ادراك
ذكر من الامام راكعا ثالثها ما في التذكرة وهو انه ان ادرك الامام في الركوع بحيث تمكن من الاتيان
بذكر الركوع وان كان الامام ساكتا بل اخذا في رفع الراس منه صحت صلوته والا فلا قال في
باب الجماعة منها اذا اجتمع مع الامام في الركوع ادرك الركعة فان رفع الامام راسه مع ركوع المأموم
فان اجتمعا في قدر الاجزاء من الركوع وهو ان يكون رفع ولم يجاوز حد الركوع الجايز وهو
بلوغ يديه الى ركبتيه فادرك المأموم وذكر بقدر الواجب اجزاه وان ادرك دون ذلك
لم يجزه انتهى وليس مستند القولين الاخيرين الا رواية واحدة اختلف ارباب القولين في فهمها
وهو ما في الاحتجاج في طي مسائل محمد بن عبد الله الحميري التي سالها عن صاحب الزمان صلوات الله
وسلامه عليه عن قوله وسئل عن الرجل يلحق وهو راكع فركع معه ويحتسب تلك بركعة قال بعض
اصحابنا ان لم يسمع تكبيرة الركوع فليس له ان يعتد بتلك الركعة فاجاب اذا لحق مع الامام من
تسبيح الركوع تسبيحة واحدة اعتد بتلك الركعة وان لم يسمع تكبيرة الركوع هذا تمام ما يتعلق
بما نحن فيه من الرواية وجعله المحقق البهبهاني مستندا للقول باعتبار ذكر المأموم وردا على
صاحب المطالع ره في قوله واعتبر العلامة في التذكرة ذكر المأموم قبل رفع الامام ولم نقف على
ماخذه انتهى والمعتبرون لذكر الامام ايضا استندوا الى هذا الخبر بخصوصه فلا بد من التأمل فيه
حتى يظهر ما هو عمدة على شيء من القولين فنقول لا ريب في ان لفظ تسبيحة واحدة مفعول لقوله
لحق والمستدل بالخبر على الاول جعل التسبيح فيه عبارة عن تسبيح الامام والمستدل به على الثاني
جعله عبارة عن تسبيح المأموم وتقريبا قيل في توضيحه ان المراد بمعية الامام اجتماعه معه
في حد الراكع بقرينة السؤال فيكون اشارة الى ما ذكر فيه وان المراد باللحوق الادراك
لتبادر استعماله في هذا المعنى الذي هو الوصول الى الشيء في اخر امده فالمعنى انه اذا ادرك
عند الاجتماع مع الامام في حد الراكع ذكرا بمعنى انه ذكر في تلك الحالة اعتد بالركعة و
مما قيل ان رواية جابر الجعفي قرينة على ذلك لانه قال قلت لابي جعفر ع اني اؤم قوما
فاركع فيدخل الناس وانا راكع فكم انتظر قال ما اعجب ما تسئل عنه انتظر مثلي ركوعك فان انقطعوا

١٧ الاوهام م

فإذا رفع راسه نظرا الى انه لو كان المناط ذكر الامام لم يكن يتحقق ذلك بمجرد مثل ركوعه لان المثل القائم
شيء زايد على ركوعه ولم يعتبر المعصوم عليه السلام فيه ذكرا او لا يخفى ما فيه لان الظاهر ان السؤال مسوق
لتحقيق مقدار انتظار الامام من دون نظر الى وظيفة الماموم ماذا ثم لا يتوهم ان الاستناد الى
روايات الاحتجاج واثبات مذهب العلامة ره من ان المناط ادراك الجماعة بذكر الماموم مثل قوله ع في
صحيحة الحلبي السابقة اذا ادركت الامام وقد ركع فكبرت وركعت قبل ان يرفع راسه فقد ادركت
الركعة وغير ذلك مما وقع في الاخبار المتقدمة لانا نقول ان الركوع يطلق على معان ثلثة
احدها مجرد الهوي ثانيها تجاوز حد الركوع والفراغ منه بالمرة حتى يرفع الراس عنه ثالثها
الفراغ منه بمعنى تحقق الهوي وما يعتبر في حق الراكع من الاستقرار والذكر بحيث لا يبقى
الا رفع الراس منه وروايات الاحتجاج مفسرة لتلك الروايات دالة على ان المراد بالركوع فيها
هو المعنى الثالث فهي قرينة على ان المراد بها من باب صيرورة المقيد قرينة على المراد بالمطلق
فلا يلزم من الاستناد الى هذه الروايات عدم الاستناد الى تلك الاخبار فتفهم والمختار هو
القول الاول لما تقدم من الروايات الصحيحة الصريحة والاحوط هو العمل بروايات الاحتجاج
فان مستندها وان لم يبلغ حد الصحة ولم يستند اليها العلامة ره فيما ذهب اليه من مؤديها
والفتوى بمضمونها يتوقف على صحتها حتى تصلح مقيدة لتلك الاخبار الا ان حسن الاحتياط
غير خفي بقي ههنا امران الاول ان الاظهر ان المراد بروايات الاحتجاج هو ان المناط والمعيار
في ادراك الصلوة جماعة انما هو ادراك الماموم ذكر الامام لان اللحوق لا يتحقق بمعنى
الا اذا كان هناك متحرك وكان ورائه وقد ادرك المتاخر السابق ولكن صاحبي مفتاح
الكرامة والجواهر رحمهما على ما نقل عنهما فهما منها ذكر الامام ومثلهما صاحب الحدائق ره
حيث انه بعد ما ذكر كلام صاحب المنتهى المتقدم ذكره وكلام الشهيد الثاني في الروض وهو انه اعتبر
المصنف في التذكرة ادراك الذكر قبل رفع الامام راسه ولم نقف على مستنده انتهى قال
ان روايات الاحتجاج تصلح مستندا لمذهب العلامة على ما فهمه في ض الا انه يتجه عليه
ان عبارة العلامة في التذكرة في مبحثي صلوة الجمعة وصلوة الجماعة صريحة في اعتبار ذكر
الماموم وليس عبارة ض مشتملة الا على ما عرفت من لفظ ذكر المحلى باللام فلا وجه لفهم ذلك

ينافي الاستناد الى الاخبار السابقة الدالة على ان المناط ادراك الجماعة بمجرد ركوع الماموم م

الآن

الا ان عبارة ره هو ما صرح به من انه لم يجوز في التذكرة وانه فهم من عبارة ض وهي ادراك الذكر ادراك
المصلي فعله لنفسه وهو نظير معنى الحديث على ما فهمه بعضهم لكن قد عرفت ان ظاهر اللحوق هو
كون الذكر فعل الغير نظرا الى انه انما يتحقق بتقدم شيء وتاخر شيء بحيث يتحرك المتاخر حتى
يتصل بالمتقدم وتصوير هذا المعنى انما يتجه على تقدير كون المراد ذكر الامام ولكن العلامة ره
قد رجع عن هذا القول في كتبه المتاخرة عن التذكرة ولم يكن غيره قائلا بهذا القول الا الفاضل
القمي ره وان كان يظهر منه موافقة العلامة ره الا ان ظاهر كلامه هو كون ذلك من باب الاحتياط
ومثله كلام صاحب المطالع ره في اعتبار ذكر الامام فانه ليس الا من باب الاحتياط فضابط القول
بادراك الجماعة بمجرد الاجتماع مع الامام في الركوع مما لا يظهر فيه مخالف صريح فيكون هو المعتبر و
تطرح روايات الاحتجاج لمخالفتها لمثل هذه الشهرة العظيمة التي لا يظهر فيها مخالف فلا تكون
مقيدة للاطلاقات فتبقى على حالها ويكون العبرة بتلك الاطلاقات الدالة على ادراك الجماعة
بادراك الركوع فافهم الثاني انه لو شك في اللحوق فهل يبني على الصحة او الفساد تفصيل
القول فيه ان اللحوق مصدر يصح ان يعتبر بمعنى الماضي ويتصور ذلك بان يشك بعد الدخول
في الجماعة واعتقاد اللحوق والاشتغال بالذكر في انه هل لحق ام لا ويصح ان يعتبر
بمعنى الحال بان يشك بعد النية حال الفعل في تحقق اللحوق وعدمه ويصح ان يعتبر
بمعنى الاستقبال بان يشك حال النية في انه هل يلحق الامام ام لا يلحقه من جهة انه
يرفع راسه قبل وصول الماموم الى حد الركوع فهذه اقسام ثلثة اما الاول فالظاهر انه
لا اشكال في صحة صلوته جماعة لان المفروض انه شك في اللحوق السابق بعد اعتقاد
تحققه والاشتغال بالذكر فيكون من قبيل ما شك فيه بعد تجاوز محله ومعلوم
انه لا عبرة بالشك ح واما الثاني فهل يجوز البناء فيه على الصحة استنادا الى استصحاب
عدم رفع الامام راسه الى ان يتحقق من الماموم ما يصح في شأنه صلوته جماعة ربما يتوهم
اعتبار الاستصحاب في المقام لكونه من قبيل ساير الشرائط المشكوك بقاؤها استصحاب المكلف
لها في المستقبل من طهارته وستره وحضور امامه في الجماعة الى ان يتم الصلوة
وكذا عدالته وطهارته واستقباله وامثال ذلك من الشرائط الشرعية التي يجري فيها

٢ العظيمة م

الاستصحاب من جهة كون المترتب عليه من الامور والاحكام الشرعية واثر هذا الاستصحاب انه ياتي بالجماعة على
وجه الجزم ويجب الاتيان بها ان كانت الركعة التي شك فيها ثانية الجمعة ولكن التحقيق عدم العبرة بهذا
الاستصحاب ههنا لان الموضوع المترتب عليه صحة الجماعة ليس هو بقاء الامام على حد الركوع وعدم تجاوزه
عنه حتى يحرز عند الشك فيه بالاستصحاب فيترتب عليه الحكم بصحة الجماعة بل الموضوع هو تحقق اجتماع
الماموم مع الامام في حد الركوع وليس له حالة سابقة ولو اريد اثباته باستصحاب بقاء الامام على حد الركوع
كان من استصحاب امر لاجل ترتب ما يقارنه من الامور العادية لان اجتماع الماموم معه في حد الركوع
من جملة المقارنات العادية لبقاء الامام على حده فيكون ترتب حكم عقد الجماعة التي هي حكم شرعي
على المستصحب بواسطة امر عادي فيكون ذلك الاستصحاب من قبيل الاصول المثبتة التي لا عبرة بها
عندنا وهذا على خلاف استصحاب ساير الشرائط من طهارته وعدالة الامام وغيرهما فان الحكم الشرعي
هناك مترتب عليها بلا واسطة وعلى هذا فلا يجوز الدخول في الجماعة على وجه الجزم كما هو الشان في كل عمل
يشك في بقاء شرط منه يلزم بقائه فيها فان الاتيان به على وجه الجزم لا يجوز نعم لو اتى به على وجه
الاحتياط كما في الجماعة الواجبة مثل الجمعة مثلا خصوصا الركعة الاخيرة منها فانه لو دخل فيها بنية
الاحتياط لاحتمال صحتها فلا باس كما هو واضح هذا مضافا الى انا نقول ان كون المستند في البناء
على بقاء تلك الشرائط عند العقلاء هو الاستصحاب مما يمكن منعه اذ الظاهر انهم يبنون على بقائها
من باب الاطمينان بها اعتمادا على قضاء العادة به لذلك والحاصل ان استصحاب بقاء الامام على حالة
الركوع لا يترتب عليه حكم شرعي وهو تحقق الجماعة وانعقادها بل يترتب عليه اللحوق الذي هو
الاجتماع معه في حد الركوع وهو امر عادي يستلزم تحقق الجماعة الشرعية وعلى هذا فعند الشك
في تحقق الجماعة يقع الشك في الامتثال كما هو الشان في كل مطلوب شرعي فان الشك في تحققه يوجب
الشك في الامتثال به وانه لا يفيد ونظير ذلك ان من يقصد الصلوة في مكان يشك في انه هل يتحقق
له الاستقرار هناك او يمنعه المتردد دونه منه يكون شاكا في الامتثال لانه لو يتيسر لو دخل فيها في
الجماعة فيها على تلك الحالة الى ان تيسر له الاستقرار بهذه الصلوة فهو والا اتى ببدلها الذي
هو الفرد الاخر من الصلوة المشتملة على الاستقرار وهذا النوع من الامتثال والاطاعة مما لا يعباء
به العقلاء وكذلك الفقهاء الذين هم اشرف العقلاء واكملهم فيما نحن فيه ايضا لو دخل في الجماعة

شاكا

شاكا في لحوق الامام وعدم لحوقه او قصده الى انه ان تحقق لحوقه الامام وانعقاد الجماعة فهو والا
صلى صلوة ينوي غير هذه وقد بيّنا في محله عدم جواز الاكتفاء بمثل هذا القصد المردد بين الفردين
او الافراد المستلزم لتكرار العبادة ومن هنا يعلم انه لو كان المقتضي في شيء من المقامات
موجودا بحيث يحصل له الظن بانتفاء المانع وبتحقق المقتضي تحقق الامتثال نظرا الى استقرار
بناء العقلاء على الاعتداد بذلك النوع من الاطاعة فلو وقف في مكان ليس من شانه تحقق
الزحام فيه مع وجود مقتضي الاستقرار وظن عدم المانع صحت صلوته ولا يقدح في صحتها القصد
الى انه على تقدير وقوع الزحام الموهوم ياتي بفرد اخر من الصلوة بدلا عن هذا الفرد لعدم
منافاة ذلك لتحقق الاطاعة والامتثال عند العقلاء ففيما نحن فيه لو ظن باللحوق بحسب العادة
في هذه الصورة يصح الدخول في الجماعة واما مع الشك والتردد في صحة ما يريد الاتيان به وان
كان بانيا على انه ياتي بفرد اخر على تقدير فساد الاول فلا يجوز الدخول فيها نعم لو ردد الماتي
بين صحيحين بان ينوي في حال ارادة دخوله في الجماعة انه ان لحق الامام في حال تقع الصلوة فيه
فتنعقد الجماعة فهو والا كان ما اتى به مما ادرك به فضيلة الجماعة فقط وان لم يكن هذا صلوة كان
ما اتى به صحيحا ووجه الصحة ح ان مبنى المسئلة كما اشرنا اليه من طريقة ارباب العقول ولا ريب انهم
يحكمون بتحقق الاطاعة والامتثال في مثل هذه الصورة فان الماموم لم يقصد ان ياتي بهذه
القطعة من الصلوة ثم اشتغل ثانيا في امور الدنيا مثلا فان لم تصح مني اتيت بصلوة اخرى صحيحة
بعد الماتي به بالنسبة الى ما يريد الاتيان به في المستقبل مغايرا بل اراد اني ان ادركت الجماعة في هذه الركعة
بحيث يحتسب لي ركعة فهو والا كنت قد ادركت به فضيلة الجماعة وجعلته الركعة اللاحقة من الجماعة و
مثل هذا لا يعد ترددا ولا يحكم اهل العرف والعقول بان هنا امرين متغايرين يردد المكلف بينهما
وعلى هذا فتصح الجماعة على تقدير مصادفة اللحوق ويحتسب ما اتى به ركعة واما الثالث فيتصور
على اقسام احدها ان ينوي فيكبر للاحرام ثم يشك قبل الهوي الى الركوع في انه هل يلحق الامام في
الركوع ام لا وحكم هذا القسم عدم الجواز لما عرفت من كون استصحاب بقاء الامام على حال الركوع
من الاصول المثبتة فلا يجوز الهوي الى الركوع شاكا الا ان يقصد انه ان ادرك الامام في
الركوع جعل ما اتى به ركعة والا كان مدركا لفضيلة الجماعة وان لم يحتسب ما فعله ركعة

صح لو الايتمام والدخول
في الجماعة فيحصل مما
ذكرنا انه مع الظن
باللحوق بحسب العادة

[illegible] او لا يتحقق [illegible] الركوع [illegible]

ثم لو ظن ادراك الركوع لم يكن اشكال على حد ما عرفت في القسم السابق ثانيهما ان يركع فيشك حال
استقراره في الركوع في ان الامام هل رفع راسه في حال ركوع الماموم ام لم يرفع حتى ادرك الماموم
الركوع معه والوجه في هذا القسم هو الحكم بانعقاد الجماعة وصحة صلوته لاستصحاب عدم رفع الامام
راسه وقد نطقت الروايات بانه تصح صلوته ان ركع والامام راكع اما انه ركع فبالوجدان واما
ان الامام راكع في تلك الحال فبحكم الاستصحاب فالاستصحاب يحقق العنوان الذي انيط به
ادراك الجماعة واستصحاب ركوع الامام لاثبات صحة الجماعة وان كان من قبيل الاصول المثبتة
لانه يترتب على بقاء الامام في الركوع امر عادي وهو كون ركوع الماموم في حال ركوع الامام
المترتب عليه صحة الجماعة الا ان الواسطة خفية في حالها حال السراية في استصحاب رطوبة
النجاسة لاثبات تنجس ملاقيها ولا يتوهم ان مثل ما ذكر من كون استصحاب عدم رفع الامام
راسه محققا للعنوان الذي انيط به ادراك الجماعة في الروايات يجري في القسم السابق ايضا
فاللازم هناك ايضا التمسك باستصحاب عدم رفع الامام راسه لاثبات الحكم بالصحة
لانا نقول الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدم واضح لان المفروض هنا ان الماموم قد ركع
لكن شك في ان الامام هل هو مستمر على حالة الركوع حتى يكون ركوع الماموم في حال ركوع
الامام ام لا وعلى تقدير استصحاب ركوع الامام يراد اثبات انه قد ركع في حال ركوع
الامام وكم من فرق بين المقامين ثالثها ان يعرض الشك المذكور في ساعة بعد رفع
الامام راسه هل كان بعد اجتماع بان يركع الماموم ثم يعلم ان الامام رفع راسه من الركوع
لكن يشك في ان رفع الامام راسه هل كان بعد اجتماع الماموم معه في الركوع ام كان قبله
ولا ريب ان هنا استصحابين لان الماموم كان قائما والامام راكعا فيستصحب قيام
الماموم وهو عدم ركوعه كما يستصحب ركوع الامام وعدم رفعه راسه فربما يتوهم ان
الاستصحابين هنا من قبيل السبب والمسبب لان الشك في مورد استصحاب عدم ركوع
الماموم في حال ركوع الامام مسبب عن الشك في مورد استصحاب عدم رفع الامام را[سه]
في حال ركوع الماموم فانه لو علمنا برفعه في تلك الحال لارتفع الشك عن مورد استصحاب
عدم ركوع الماموم وكذا لو علمنا بعدم رفعه في تلك الحال وعن المحقق ره والشهيد الثاني قدس سره

في حال ركوعه فيستصحب بقاؤه حتى في حال ركوعه فيتحقق العنوان بخلاف ما تقدم فانه لم يركع بعد حتى يصدق في الامام العنوان المفروض فهو شاك في انه هل يركع

م

وصلوة

في صلوة الجمعة وغيرها الجماعة انما يتعارضان فيستصحبان عدم ركوع الماموم في حال ركوع الامام يعارضه
استصحاب عدم رفع الامام راسه في حال ركوع الماموم فكما ان الاصل عدم تقدم ذاك فكذا الاصل
عدم تقدم هذا فيبقى الاشتغال بالتكليف فيلزم الخروج عن العهدة ولكن التحقيق ان احد الاستصحابين
ليس مسببا عن الاخر ضرورة ان الشك في ركوع الماموم وعدمه ليس مسببا عن الشك في بقاء
الامام على الركوع بل هما مسببان عن الجهل بالقضية الخارجية ومع ذلك ليس الامر كما ذكر المحقق
الثاني والشهيد الثاني قدس سرهما لان الاصلين المتعارضين اذا كان احدهما ما يترتب عليه الحكم و
الاخر مما لا يترتب الا بواسطة امر عقلي او عادي كان الاول هو المحكم وظاهر ان استصحاب
عدم ركوع الماموم في حال ركوع الامام فيما نحن فيه مما يترتب عليه الحكم وهو بطلان الجماعة
بغير واسطة بخلاف استصحاب ركوع الامام في حال ركوع الماموم فانه لا يترتب عليه
الحكم بصحة الجماعة الا بواسطة امر عقلي او عادي وهو اجتماعهما في حال الركوع فالمحكم
هو الاول ثم انه لا بد من بيان وجه العمل على تقدير تعارض استصحاب عدم ادراك
الماموم للجماعة بركوعه في حال ركوع الامام واستصحاب عدم رفع الامام راسه في حال
ركوع الماموم فنقول الذي حكم به الشهيد الثاني ره في بعض كتبه في صلوة الجمعة انه مع تعارض
الاصلين وتساقطهما تبطل الجمعة ويبقى المكلف في عهدة التكليف فياتي بالظهر ونحن نقول
ان مقتضى الاشتغال اليقيني المقتضي للخروج عن عهدة التكليف هو الجمع بين الظهر والجمعة
فيتم الجمعة ويأتي بالظهر هذا في الجمعة واما في الجماعة فمقتضى الاحتياط هو ان يترك الصلوة
التي هو فيها فيستانف لانه لو اتمها واحتاط باعادتها لم يعلم وجوب شيء منهما فلم يكن
قد اتى بشيء منهما على انها هي المامور بها شرعا فليس طريق الاحتياط الا ان يترك ما يشك
في مطلوبيته الا ما لا يشك في مطلوبيته وذلك بان يهدم ما هو فيه فياتي بغيره مما
يتيقن به البراءة ومحصل المقال في هذا المقام هو ان شك الماموم في لحوقه عدم رفع
الامام راسه وعدم لحوقه برفع الامام راسه اذا كان بعد نية الامام وتحريمه يتصور على
ثلثة اقسام احدها ان يشك بعد النية والتحريم قبل ان يركع في انه هل يلحق الامام في
الركوع ان ركع ام لا وهذا نظير القسم السابق في كون الشك فيه يرجع الى الامر المستقبل

ثانيها ان يشك بعد وصوله الى حد الراكع في انه هل لحق الامام ام لا وبعبارة اخرى ان الامام هل
هو رافع راسه في هذا الحال ام لا ثم انّه تارة ان يكبّر ويركع ويشك بعد تحقق رفع راسه انه هل
كان الامام راكعا في حال ركوعه ام رافعا وقد بيّنا في القسم الثاني ان صلوته صحيحة نظرا الى ان
الاخبار الصحيحة قد نطقت بان المأموم ان ركع والامام راكع فقد صحت صلوته وقد تحقق هذا
العنوان وهو ركوع المأموم في حال ركوع الامام اما ركوع المأموم فبالوجدان واما ركوع الامام
فبحكم استصحاب عدم رفع الامام راسه وان شئت قلت استصحاب بقاء الامام على حال الركوع
ومع تحقق العنوان المعتبر في الشرع الذي هو مناط صحة الصلوة لا يبقى اشكال في الحكم بالصحة فان
قلت ان المناط في انعقاد صلوة المأموم جماعة هو اجتماعه مع الامام في حد الراكع وهو لازم
عقلي لبقاء الامام على الركوع فاستصحاب بقاء الامام عليه لاثبات صحة الجماعة من الاصول
المثبتة التي لا نقول بالتعويل عليها فجوابه اولا المنع من كون المناط هو اجتماع الامام و
المأموم وانما المناط هو ما ذكر في الاخبار من ان المأموم ان ركع والامام راكع فقد ادرك
الركعة واجتماعهما في حد الركوع امر انتزاعي ينتزعه العقل من العنوان المذكور بتبوّئه ثانيا
ان استصحاب بقاء الامام على الركوع لاثبات صحة الجماعة وان كان من الاصول المثبتة لترتب
توسط اجتماع الامام والمأموم في حد الركوع الا انا قد قررنا في الاصول ان الواسطة
العقلية او العادية بين المستصحب وبين الحكم الشرعي ان كانت خفية كان الاصل المثبت
في ذلك المقام معتبرا مثال ذلك ان مناط تنجس الطاهر الملاقي للنجاسة انما هو سراية النجاسة
اليه الحاصلة من كونهما رطبين او من كون احدهما رطبا والوارد في خطاب الشارع انما هو
بيان ان كل شيء لاقى نجسا برطوبة فقد تنجس فقد الغى الشارع تلك الواسطة التي
هي السراية لخفائها في التوسط ورتب الحكم على الملاقاة بالرطوبة ففي هذا المقام يجوز
استصحاب الرطوبة لاثبات تنجس الطاهر الملاقي وان كان الاصل مثبتا من جهة انه يترتب
على الرطوبة السراية التي هي امر عادي ثم يترتب عليها النجاسة التي هي حكم شرعي الا ان
الواسطة لما كانت خفية الغاها الشارع كان الاصل المثبت هنا معتبرا وفيما نحن فيه ايضا
كذلك لان استصحاب ركوع الامام في حال ركوع المأموم لاثبات صحة الجماعة التي هي حكم شرعي

وان كان

وان كان يتضمن الواسطة العادية من جهة انه يترتب على ركوع المأموم في حال ركوع الامام
اجتماعهما في حد الركوع الذي هو امر عادي فيترتب عليه صحة الجماعة الا ان الواسطة لما كانت
خفية قد الغاها الشارع فقال مثلا اذا ركع المأموم والامام راكع فقد صحت صلوته فرتب
صحتها على ركوع المأموم في حال ركوع الامام والغى الواسطة لخفائها فلا جرم كان الاصل
المثبت هنا معتبرا واما القسم الثالث فنقول فيه بفساد الصلوة لان هنا اصلين متعارضين
فان شئت قلت انهما وجوديان نظرا الى انه يستصحب قيام المأموم حال ركوع الامام ويستصحب في
مقابله ركوع الامام عند ركوع المأموم وان شئت قلت انهما عدميان نظرا الى انه يستصحب عدم ركوع
المأموم حال ركوع الامام ويستصحب في مقابله عدم قيام الامام من الركوع حال ركوع الامام و
ليس احدهما مسببا من الاخر لما عرفت من كون الشك في موردهما مسببا من جهل المأموم بحاله
وحال امامه وليس الشك في ركوع المأموم حال ركوع الامام مسببا من الشك في رفع الامام
راسه من الركوع عند ركوع المأموم وبعد التعارض لاحظنا حالهما فوجدنا ان احدهما مما
يترتب عليه الحكم وهو البطلان لما عرفت من ان مناط الصحة وعنوانها في الاخبار هو ركوع
المأموم عند ركوع الامام فاذا انتفى بالاصل ارتفع وجاء البطلان واما استصحاب عدم قيام الامام
عند ركوع المأموم فلا يترتب عليه حكم لانه لا يحرز العنوان الذي هو ركوع المأموم عند ركوع
الامام الا على جهة الملازمة العقلية او العادية نظرا الى ان بقاء الامام على الركوع يلزمه عقلا
كون ركوع [3] في حال ركوع الامام فترتب الصحة على هذا اللازم فاستصحاب عدم قيام الامام عند
ركوع المأموم لا يترتب عليه الحكم الشرعي الذي هو صحة الجماعة الا بواسطة لازم عقلي هو
موضوعها في الاخبار وهو ان المأموم ركع حال كون الامام راكعا فيكون الاستصحاب من
الاصول المثبتة التي لا عبرة بها نعم لو كان المناط في صحة الجماعة والعنوان المحكوم عليه بها
هو انه لو كان الامام لم يرفع راسه من الركوع عند ركوع المأموم كان استصحاب عدم رفع
الامام عند الشك في رفعه عند ركوع المأموم محرزا للعنوان فيقال حينئذ استصحاب عدم رفع الامام
ان الامام راكع عند ركوع المأموم وكان الامر بالعكس فلا يترتب على استصحاب عدم
ركوع المأموم حال ركوع الامام حكم شرعي الا بالواسطة على قياس ما بيّنا فالحاصل ان ركوع

والامر على خلاف ذلك لان
استصحاب عدم ركوع المأموم
عند ركوع الامام يترتب
عليه الحكم صح

[3] المأموم صح

المأموم مؤخر عن ركوع الامام المؤخر عن ركوع المأموم في مثل المقام وذلك معنى تعارض استصحابين
فان استصحاب عدم ركوع المأموم حال رفع الامام يؤخر ركوع المأموم عن رفعه وكذلك
استصحاب عدم رفع الامام عند ركوع المأموم يؤخر رفع الامام عن ركوع المأموم وبعد
التعارض يترتب على احدهما الحكم بغير واسطة وهو استصحاب عدم ركوع المأموم حال رفع
الامام فان حكمه بغير واسطة بطلان الجماعة بخلاف الاخر وهو استصحاب عدم رفع الامام
حال ركوع المأموم فانه لا يترتب عليه صحة الجماعة ومن هذا القبيل الموقع في الماء الذي
الا بواسطة عقلية وهي انه ركع المأموم في حال ركوعه حتى يترتب عليه صحة الجماعة ومن هذا
القبيل ما وقع في الماء الذي حالته السابقة عدم الكرية وهو الان كر وقد ذكر الاستاد
المحقق دام مجده في الرسالة ان الاستصحابين وهما استصحاب عدم وقوع النجاسة فيه الى
ان يصل الحد الكر واستصحاب عدم وصوله الى حد الكر في حال وقوع النجاسة متعارضان
فيرجع الى الاصل الاخر وهو اصل الطهارة ولكنه بعد حكايته في مجلس البحث قال ان تلك الامثلة
من حيث تعارض الاستصحابين نظيره مسئلتنا التي نحن فيها يجري فيها ما يجري فيها بعينه
فان استصحاب عدم وقوع النجاسة كاف في عدم الحكم بنجاسة الماء لان عدم السبب كاف في
انتفاء المسبب فاذا انتفى سبب نجاسة الماء بحكم الاصل كون ذلك الشيء الحكم بطهارته واما
استصحاب عدم الكرية عند وقوع النجاسة لاثبات نجاسة الماء فان اريد به ذلك بضميمة
ان النجاسة وقعت فيه قبل الكرية فهو مثبت فلا ريب ان الاصل ح يصير من الاصول المثبتة
لان استصحاب عدم كرية الماء لا يثبت نجاسته التي هي حكم شرعي الا بواسطة امر عادي
وهو تقدم وقوع النجاسة فيه على زمن الكرية وان اريد به ذلك بغير ضميمة فهو لا يفيد
المطلوب لان استصحاب عدم كرية الماء في حال وقوع النجاسة فيه المحتمل فيه التاخر عن
الكرية والتقدم عليها لا يفيد في اثبات تاخر الكرية عن وقوع النجاسة فيه والحكم بنجاسته
ضرورة ان وقوع النجاسة المحتمل للتقدم والتاخر لا يتعين للتقدم بمجرد استصحاب عدم
الكرية في حال وقوع النجاسة المحتمل للامرين قال دام مجده وقد اشرنا على ذلك في الرسالة بقولنا
ان المقام حقيق بالتأمل فيما نحن فيه قد يتعارض استصحابان احدهما استصحاب عدم ركوع

المأموم

المأموم حال ركوع الامام والاخر استصحاب عدم رفع الامام راسه حال ركوع المأموم والاستصحاب
الاول ما يترتب عليه الحكم وهو عدم صحة صلوة المأموم لانه يتحقق به عنوان البطلان وهو انه لم
يركع حال ركوع الامام بخلاف الثاني لانه ان اريد اثبات الصحة به فلا يخلو اما ان يقال ان مناط
صحة الجماعة هو ان لا يرفع الامام راسه عند ركوع المأموم ولا وجه له لانه لم يرد دليل بعنوان
صحة الجماعة على هذا الوجه ظاهر الاخبار ما يعطي انه ان لم يرفع الامام راسه عند ركوع المأموم فقد
صحت صلوته والا كان جواز عدم الرفع ما الاصل مثبتها بل الوارد هو انه ان ركع المأموم والامام
راكع فقد صحت صلوته واما ان يقال ان استصحاب عدم رفع الامام يثبت صحة الصلوة بواسطة وهو انه
اذا لم يرفع الامام راسه فقد ركع المأموم في حال ركوعه ويكون الاصل ح من الاصول المثبتة واما
ان يقال ان المفروض ركوع المأموم فاذا ضم اليه استصحاب عدم رفع الامام راسه في ذلك الوقت
فقد حصل ان المأموم ركع في حال ركوع الامام فيتجه عليه ان استصحاب عدم رفع الامام اذا ضم الى ما
علم من مجرد ركوع المأموم لا يحصل منهما ان المأموم ركع في حال ركوع الامام لان المفروض ان
ركوع المأموم محتمل للتقدم والتاخر ومن قبيل ما نحن فيه كل مقام علق فيه الحكم على وصف متعقب
وقوعه بكونه في زمان وصف اخر تعقبه الزوال مثل ان يقال كل متنجس لاقى الماء وهو كر فقد
طهر فانه علق الحكم الذي هو الطهارة على وصف الملاقاة المقيدة بوصف اخر زائل وهو
كون الماء على حالة الكرية فاذا زالت وشك في ان الملاقاة هل وقعت في حال الكرية ام
بعد زوالها جاء هناك ما ذكرنا من تعارض الاستصحابين وكون احدهما فاحكم بخلاف
الاخر فيقدم ما حكم على الاخر الذي لا حكم له واما القسم الاول وهو ما لو شك بعد النية
والتكبيرة انه هل يلحق الركوع قبل ان يرفع الامام راسه فلا فرق بينه وبين القسم الثالث
الا في ان الشك في الاول في المستقبل نظرا الى انه شك في انه هل يلحق الامام في الركوع
ام لا وفي القسم الثالث في الماضي نظرا الى انه يشك في انه هل لحق الامام في الركوع ام لا
ففي القسم الاول ايضا يتعارض الاستصحابان وهو استصحاب عدم ركوع المأموم في حال
رفع راسه عن الركوع واستصحاب بقاء الامام على الركوع في حال ركوع المأموم و
الاول ما يترتب عليه الحكم دون الثاني فانما لم نتعرض لهذا هناك واكتفينا بكونهما كذلك

الامام على حالة الركوع ولمعارضته باستصحاب عدم ركوع المأموم عند رفع الامام راسه لان هذا
الاصل هناك لم يكن محتاجا اليه لعدم تحقق ما يحتمل فيه الصحة من ركوع المأموم عند رفع الامام راسه
حتى يشك فينتفي بالاستصحاب فهو هناك محتاج الى ما يفيد الرخصة في الدخول في الركوع
وكذلك لو شك قبل النية والتكبير فانه لم يتحقق له ما يفيد الرخصة في الدخول في الجماعة
لو شك بعد التكبير في لحوق الركوع مع الامام وعلى هذا ما تيسر لنا من الكلام على ما يتحقق به
الجماعة الشرعية المأخوذة من الجماعة بمعنى الضم ويحصل من ذلك كله ان المأموم اذا ضم نفسه
الى الامام في حال القيام فلا اشكال فيه عند احد وكذا اذا ضم نفسه اليه في حال الركوع على
الاقوى قوله واقل ما تنعقد باثنين الامام احدهما كلمة ما مصدرية ولهذا اخرج خلق
الجملة التي تليها عن العايد وقوله باثنين متعلق بعامل مقدر خبرا والمعنى اقل انعقادها
حاصل باثنين وفي تعبد ذلك لا تخلو هذه العبارة عن مسامحة لان الانعقاد لا يتصف بالقلة
والكثرة فوصفه بالاقلية انما هو بملاحظة متعلقه الذي به قوامه وهم المصلون ثم ان
هذا الحكم ما نفى عنه الخلاف بل ادعى عليه الاجماع في المنتهى انه قول فقهاء الامصار وقد
دل عليه اخبار كثيرة منها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال الرجلان يؤم احدهما صاحبه
يقوم عن يمينه والضمير المستتر في قوله ع يقوم عايد الى الاقرب اعني صاحبه والضمير المجرور المضاف
اليه في قوله عليه السلام عن يمينه عايد الى الابعد اعني احدهما الذي هو عبارة عن الامام و
خبر الصيقل سأل الصادق ع كم اقل ما تكون الجماعة قال رجل وامرأة وعن النبي ص الاثنان
فما فوقهما جماعة الى غير ذلك من الاخبار وهذه المسألة مسوقة في كلامهم لبيان عدم اشتراط
الزيادة على اثنين في اصل انعقاد الجماعة والا فلا يتصور الجماعة باقل من الواحد لما عرفت
من انها بمعنى الضم ولا يعقل تحققه باقل من اثنين اذ لا يكون هناك امام وعلى هذا فلا وجه
لعد الصدوق ره مخالفا في المسألة بان يكون مذهبه تحقق الجماعة بالواحد ضرورة ان ذلك
لا وجه له فليس مراده ره الا ما هو المراد بما ورد في الخبر من ان المؤمن وحده جماعة قال في
ذيل خبر الصيقل واذا لم يحضر المسجد احد فالمؤمن وحده جماعة من جهة انه اذا طلب الجماعة
فلم يجدها يكون صلوته على الانفراد مساوية لصلوة الجماعة في الثواب تفضلا من الله تعالى

وصلاة

ومعاملته له بمقتضى نيته ولا اشكال في انعقاد الجماعة المستحبة بانضمام الرجل بمثله والمرأة بالرجل مطلقا
وبمثلها وبانضمام الخنثى بالرجل وانما الاشكال في انعقادها بانضمام الصبي وحده والصبية وحدها
فقد ورد في خبر ابي البختري عن ابي جعفر ع ان عليا ع قال الصبي عن يمين الرجل اذا ضبط الصف
جماعة لكن سنده لم يبلغ درجة الحجية وهل يبتني انعقاد الجماعة به على القول بشرعية عبادته ام
يجري على غيره من الاقوال في المسألة وتوضيح ذلك ان الاقوال في المسألة ثلثة احدها ان عبادة
الصبي لمجرد التمرين ولم يطلب منه الشارع بها ولا توجه اليه امرها وانما هي افعال وحركات
طلبه الشارع من الولي لتعويده عليها فليست الا كالافعال والحركات الصادرة من غير المميز
لا يترتب عليها ثواب ولا اثر سوى اعتياده بها ثانيها انها شرعية بمعنى انها مما امر بها الشارع
قطعا ولكن الامر بها للوجوب لا يحتمل الاحتمال كونها محرمة ولا مكروهة ولا مباحة لكونها عبادة
فتعين انها مندوبة ويترتب الثواب عليها ثالثها ما ذهب اليه الشهيد الثاني من انها تمرينية لا
شرعية ولكنها مع ذلك صحيحة قال في الروضة في شروط الصوم عند قوله والتمييز ويعتبر في الصحة
التمييز وان لم يكن مكلفا ويعلم منه ان صوم المميز صحيح فيكون شرعيا وبه صرح في شرحه ويمكن الفرق
بان الصحة من احكام الوضع فلا تقتضي الشرعية والاولى كونه تمرينيا لا شرعيا ويمكن معه الوصف بالصحة
كما ذكرناه خلافا لبعضهم حيث نفى الامرين انتهى وحكى مثله عن المسالك وذكر الشارح قده
انه لا اشكال في صحة صومه لان الصحة من باب خطاب الوضع وهو غير متوقف على التكليف وان كان صومه
تمرينيا وهو غير جيد لان الصحة والبطلان اللذين هما من احكام الامر في العبادة لا يحتاج الى توقيف
من الشارع بل يعرف بمجرد العقل لكونه مؤديا للصلوة جامعا لاركانها فلا يكون من حكم الشرع في
شيء بل هو عقلي مجرد كما صرح به ابن الحاجب وغيره انتهى كلامه وتوضيح ما ذهب اليه الشهيد
ان عبادة الصبي ليست لمجرد التمرين والتعويد بحيث لا يترتب عليه شيء اصلا ولا شرعية
بمعنى توجه الامر بها الى الصبي حتى يترتب عليها الثواب ولكنها صحيحة يترتب عليها الاثار
على ما هو غرض الفقهاء من اثبات وصف الصحة في شيء على خلاف المتكلمين والافاضل الصحة مما
لا يختلف فيه الفقهاء والمتكلمون وانما هي عند الجميع بمعنى واحد وهو ان لا يكون في الشيء
نقص ويعبر عنه بالفارسية بقولهم درست الا ان غرض المتكلمين لما كان هو البحث عن كيفية

التكليف كان الغرض الحاصل منها عندهم هو مطابقة الامر وكان غرض الفقهاء هو سقوط القضاء
والاعادة فلذلك عبّروا بسقوط القضاء وارادوا به ما هو اعم من الاعادة ففيما نحن فيه نقول
عبادة الصبي بالصحة بمعنى عدم النقص من جهة مطابقته لما امر به الشارع من مطلق مهية
الصلوة ولو في حق غير هذا الشخص الذي هو الصبي لعدم قابلية بخصوصه للخطاب الا ان الفعل
لا نقص فيه فعند هذا القائل لا يتصف الفعل بالنقص اصلا وانما النقص من الفاعل وبهذا
يفرق هذا القول عن مقالة من يقول بانها لمجرد التمرين لانه يقول بان هذا الفعل الصادر من
الصبي لا كمال له فهو قاصر عن درجة تعلق الامر به وترخيص الشارع له لانه بمنزلة معجون فاقد الشرط
وذلك الشرط هو كون الفعل صادرا في سن البلوغ مثلا كما في بعض المعاجين والادوية المقررة للكهول
فلا اثر لهذا الفعل الصادر من غير البالغ الا مجرد الاعتياد والقائل باتصافه بالصحة يقول
ان هذا العمل المؤلف من الاجزاء المقرونة بالشرايط ما له اثار وخواص ضلعا كما يلفى عن ذلك
امر المكلفين به غاية ما في الباب ان الشارع قد اهمل الصبي راسا ولم يعبأ به ولم يتعرض لحاله
حتى انه لم يجعل في حقه الاباحة والترخيص ايضا ففعله وان كان مشتملا على المصلحة الا ان
الشارع وجد الفاعل قاصرا فاهمله ولم يوجه اليه الخطاب لما كانت عبادة الصبي مما يتصف
بعدم النقص والفسق في حد ذاته فلا جرم كان اللازم من ذلك ان يترتب عليها الاثر على ما هو
غرض الفقهاء من اثبات وصف الصحة لشيء دون الثواب لانه نفى شرعيتها المسببة من تعلق الامر
بها والاثار ما عدا الثواب كثيرة فمنها انه لو صلى في مسجد لم يصل فيه قبله احد كانت صلوته مخصصا
للوقف ومنها انه تنعقد الجماعة بايتمامه مرحلة ويحتمل ان يجعل القائل من اثار الصحة امامته
ايضا ومنها جواز اعطاء المتبرع لمن يصلي صلوة صحيحة وهذه الاثار مما ينفيه القائل
بالتمرين باسرها بناء على ما عرفت فظهر الفرق بين الاقوال ولكن عندنا ما يدفع ما ذهب
اليه المشهور من ترتب الاثار المذكورة الا ان يقال ان المتبادر من الادلة الدالة على التحاق
صلوة المصلي في المسجد الموقوف بقصد له انما هي الصلوة الواقعة في حيز الامر وكذا غيرها من ادلة
الاثار الاخر ويبقى في دفع القول بكونها لمجرد التمرين ان الشارع امر في احرام الصبي ولبيه
بجملة من الكفارات والاحكام اللازمة لفعله وفيه ان ذلك لا يتم من جهة ان هذا الحكم ثابت في غير

المميز ايضا فدل

المميز ايضا فدل ذلك على ان احرام الولي بالصبي وتحمل كفارته امر تعبدي لكن الحكم في الصلوة ونحوها
مختص بالمميز وظاهر الاخبار الواردة في خصوص انعقاد الجماعة بايتمام الصبي يأبى عن كون صلوته
لمجرد التمرين فهي احد القولين من كونها شرعية او صحيحة من حيث اتصافها بالشرعية اذ [illegible]
انه قد ورد الامر بتفريق الصبيين في صف الجماعة فيدل على عدم صحة صلوة غير البالغ لانا نقول
ان ذلك ليس من جهة عدم صحة عبادته بل من جهة ان اجتماعهما يؤدي في غالب الاحوال الى الافعال
التي تصدر من الصبيان بمقتضى حداثتهم مما ينافي الصلوة والاستقرار المطلوب في المسجد في
جماعة المسلمين بل نقول ان اعتداد الشارع بحال الصبية وجعل وظيفتها الصلوة مكشوفة
الراس كالامة يعطي كون عبادة غير البالغ شرعية ولذلك جعل لها وظيفة مقررة بالنسبة اليها
واحتمال ان عبادة الصبية وان كانت لمجرد التمرين الا انها لما شق عليها الستر اسقطه عنها
فجعل التمرين غير مشتمل على ذلك الامر الشاق بعيد لظهور ذلك في بيان الوظيفة والا كان
اللازم على ذلك ان يقول الشارع اذا شق عليها او على مطلق غير البالغ شيء فليكن تمرينه على العمل
بدونه فلو شق عليه الطهارة فليكن تمرينه للصلوة بغير طهارة وهكذا بل نزيد على هذه الجملة
فنقول انا وجدنا في الادلة كون دفع ستر الراس للمشقة قلنا ان ذلك حكمة ولا بيانا في جعل الوظيفة
هذا ولكني لم اجد نصا في مسئلة كشف الصبية راسها في الصلوة فيما حضرني من الكتب ومحكي
في الامة ويظهر ذلك من الرياض والمحكي عن صاحب الحدائق وكيف كان فالذي يقوى عندنا هو
وجود الملازمة هنا بين الصحة والشرعية لكون المبحوث عنه ما كان من قبيل العبادة ولا
تتصف بالصحة الا اذا اتصفت بالشرعية وهذا احد وجوه الشهيد الثاني حيث حكم بصحة صوم المميز انه يثاب
عليه ايضا والذي نختاره هو ثبوت استحباب العبادة في حق غير البالغ لوجهين احدهما اطلاقات
المندوبات مثل قوله الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر وقوله تعالى في
الحديث القدسي الصوم لي وانا اجزي به وغيرهما فان تلك الاطلاقات تتناول غير البالغ ايضا اذا
كان مميزا ثانيهما ما نطق بانه تكتب حسناته ولا تكتب سيئاته لكن هذين الوجهين انما يفيدان
استحباب الاتيان بالمندوبات في حقه واما استحباب ما هو واجب في حق المكلفين من الصلوة
والصيام وغيرهما من العبادات بالنسبة اليه فيدل عليه حديث رفع القلم فان الظاهر فيه انما هو رفع

١٧ انعام

للمشقة م

الوجوب والحرمة دون غيرهما والمفروض ان خطاب الامر بالصلوة وغيرها من العبادات استفيد منه الرجحان
قطعا فيبقى حسنها بالنسبة اليه لانا لا نقول ان خطاب الموجه الى المكلفين متوجه اليه حتى يلزم
استعمال اللفظ في معنيين احدهما حقيقي والاخر مجازي بل نقول انه يستفاد من الخطاب المفيد
لوجوب العبادة رجحان تلك العبادة قطعا وكونها محبوبة للشارع وقد دل حديث رفع القلم على
مجرد رفع الوجوب والحرمة دون غيرهما من الاحكام فلا ينتفي عنه غيرهما بحكم هذا الحديث فيبقى محبوبية
تلك العبادات للشارع جارية في حقه وان كان ظاهر العلماء انهم يحكمون بنفي جميع الاحكام
حتى اثبات الاباحة في حقه بدلالة هذا الحديث الا ان الظاهر ما ذكرناه ولا يتوهم ان انتفاء الفصل
يوجب انتفاء الجنس ومقتضى ذلك انتفاء المحبوبية بانتفاء الوجوب عن عبادة الصبي لانا نقول
ان انتفاء الفصل انما يوجب انتفاء الجنس الموجود في ضمنه لا مطلقا الا ترى ان انتفاء الناطقية
يوجب انتفاء الحيوان الموجود في ضمن الانسان دون غيره فكذلك انتفاء الوجوب فانه على هذا لا يقتضي
الا انتفاء الرجحان الموجود في ضمنه لا مطلقا فافهم وعلى ما ذكرنا ظهر ما في ظاهر كلام صاحب [illegible] ثم
قال في كتاب الصوم عند قول المصنف ره الثالثة الصبي المميز يصح صومه وهو شرعي اختلف
الاصحاب في ان عبادة الصبي هل هي شرعية بمعنى انها مستندة الى امر الشارع فيستحق عليها الثواب
او تمرينية فذهب الشيخ ره وجماعة منهم المصنف ره الى الاول لاطلاق الامر ولان الامر بالامر بذلك
الشيء امر بذلك الشيء بمعنى ان الحكم من حال الامر كونه مريدا لذلك الشيء واستقرب العلامة ره في المختلف كونها تمرينية
لان التكليف مشروط بالبلوغ ومع انتفائه ينتفي المشروط ويمكن المناقشة في اعتبار هذا الشرط
على اطلاقه فان العقل لا يأبى توجه الخطاب الى الصبي المميز والشرع انما اقتضى توقف التكليف
بالواجب والمحرم على البلوغ لحديث رفع القلم ونحوه اما التكليف بالمندوب وما في معناه فلا مانع
منه عقلا ولا شرعا وحينئذ فالخطاب باطلاقه يتناوله والعقل الذي هو شرط التكليف
حاصل كما هو المقدر ومن ادعى اشتراط ما زاد على ذلك طولب بدليله ويتفرع على ذلك وصف
العبادة الصادرة منه بالصحة وعدمه فان قلنا انها شرعية جاز وصفها بالصحة لانها عبارة عن
موافقة الامر وان قلنا انها تمرينية لم توصف بصحة ولا فساد انتهى او ورد ما نقلناه بكلامه
وذلك لان ظاهر قوله ره فالخطاب باطلاقه متناول له ان الخطاب متناول للمكلفين وله ويلزم

استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي فان اراد ما بيناه فمرحبا بالوفاق وقد اجاد صاحب المجمع ره
في مبحث المواقيت عند قول المصنف المحقق ره الثانية الصبي المتطوع بوظيفة الوقت اذا بلغ بما
لا يبطل الطهارة والوقت باق استانف على الاشبه فانه قال للعمومات التي لم يخرج عن مقتضاها
بفعله الاول الذي هو مقتضى امر اخر غيرها ضرورة عدم كون المراد بشرعية افعاله ان
الامر في قوله اقيموا الصلوة ونحوها مما هو ظاهر في المكلفين مرادا منه الندب بالنسبة اليه
والا كان مستعملا في الحقيقة والمجاز بل المراد استحباب متعلقه بامر اخر غيره فيكون الذي
توارد على الصبي في الفرض امران ندبي وايجابي ومن المعلوم عدم اجزاء الاول عن الثاني انتهى
ما قاله ره ولا يخلو مراجعته عن بصيرة لمن ارادها وللمولى المحقق جمال الدين الخوانساري ره في
تعليقاته على الروضة كلام لا يخلو ايراده عن فائدة قال في حاشيته على الكلام الذي حكيناه
عنها اختلف الاصحاب في عبادة الصبي هل هي شرعية بمعنى انها مستندة الى امر الشارع فيستحق
عليها الثواب ام لا بل هي تمرينية فذهب الشيخ وجماعة الى الاول بناء على ان الامر بالامر بالشيء
امر بذلك الشيء بمعنى ان الظاهر من حال الامر كونه مريدا لذلك الشيء ومال بعضهم كالعلامة
في المختلف الى كونها تمرينية بناء على منع المقدمة المذكورة وتمسكا بان التكليف مشروط بالبلوغ
ومع انتفائه ينتفي المشروط وقد يناقش في اعتبار هذا الشرط على اطلاقه فان العقل لا يأبى
عن توجه الخطاب الى الصبي المميز والمعلوم من الشرع انما هو توقف التكليف بالواجب والمحرم
على البلوغ لحديث رفع القلم ونحوه اما التكليف بالمندوب وما في معناه فلا ثم الظاهر
انهم فرعوا على ذلك وصف عبادة الصبي بالصحة وعدمها فان قيل بالشرعية جاز الوصف
بالصحة ولو قيل بالتمرين فلا توصف بصحة ولا فساد وذكر الشارح ره ان الصحة من احكام
الوضع فلا تقتضي الشرعية فيجوز القول بالتمرين والصحة وفيه مع ان الصحة في العبادات
عبارة اما عن موافقة الامر او سقوط القضاء وظاهر ان شيئا منهما لا يعقل في فعل ما لم
يتعلق به امر وخطاب من الشارع نعم الصحة في المعاملات بمعنى ترتب الاثر وهو لا يقتضي
الشرعية الا ان يمنع كون عبادة الصبي عبادة ويقال ان الصحة فيها بمعنى ترتب الاثر
كخروج الولي عن العهدة مثلا وحج فلا يقتضي الشرعية وهو بعيد فتامل واما الايراد على

الشارع بان التعين بمعنى موافقة الامر ليست من خطاب الوضع بل يعرف بمجرد العقل ككونه مؤديا
للصلوة وتاركا لها على ما صرح به ابن الحاجب وغيره كما اورده صاحب الكفاية فلا وقع له ههنا
اذ ليس هنا مقام تحقيق هذه المسئلة ويكفي لحكم الشارع بكونها من خطاب الوضع ذهاب بعض
الاصوليين اليه والقول بكونها ليست من خطاب الوضع بل هي عقلية لا يضر بما هو غرضه ههنا
بل هو حكمه فلا وقع كثيرا لمثل هذا الايراد عليه هنا على ان ذلك انما يتوجه على تفسير الصحة
بما فسره واما لو فسرت بالتفسير الاخر فلا يبعد القول بكونها من خطاب الوضع كما قيل وحكم ابن
الحاجب بكونها عقلية على التفسير بين منظور فيه فتدبر بما ذكرنا من توجيه كلام الشارع لدفع
ما اوردنا عليه يندفع هذا الايراد ايضا اذ الصحة بمعنى ترتب الاثر من خطاب الوضع كما هو المشهور
فتامل انتهى كلامه وفي كتاب الصوم من الرياض عند قول المحقق ويصح من الصبي المميز ما
لفظه وفاقا للشيخ وجماعة ومنهم الفاضلان بل يظهر من ثانيهما في المنتهى عدم خلاف فيه
بيننا فانه قال ولا خلاف بين اهل العلم في شرعية ذلك لان النبي امر ولي الصبي بذلك
ومن طرقنا الخاصة ما رواه الشيخ في الحسن عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال انا نامر صبياننا
بالصيام اذا كانوا بني سبع سنين بما اطاقوا من صيام اليوم فاذا غلبهم العطش افطروا الا انه
فيه تمرينا على الطاعة ومنعا عن الفساد فكان شرعية ثابتا في نظر الشرع اذا ثبت ذلك فان صومه
صحيح شرعي ونيته صحيحة شرعية وينوي الندب لانه الوجه الذي يقع عليه فلا ينوي غيره وقال
ابو حنيفة انه ليس بشرعي وانما هو امساك عن المفطرات وفيه قوة وكذا المراة تؤمر بالصيام
قبل سن البلوغ وهو تسع او الانزال او الحيض على ما ياتي لان المقتضي في الصبي موجود فيها
فيثبت الامر انتهى لكنه زيادة على تقوية الخلاف هنا ما افصح بها في لفظه وانما قواه
قال لان التكليف مشروط بالبلوغ ومع انتفاء الشرط ينتفي المشروط وهو خيرة ولده في الايضاح
وغيره وهو غير بعيد لقوة دليله وضعف ما استدل به على خلافه اما الاول فلعموم رفع القلم
الشامل للندب ايضا وما يقال في الجواب من اختصاصه بالوجوب والتحريم غير واضح الوجه
اما الثاني فلان امر الولي بامر الصبي بالصيام ليس امرا له به وعلى تقديره التسليم فالذي يظهر
من جملة من النصوص انه امر تاديب ففي رواية الزهري في الفقيه الروضة واما صوم التاديب فان يؤخذ

الصبي

الصبي اذا بلغ سبع سنين بالصوم تاديبا وليس ذلك بفرض وكذا في الاخير وان لم يقدر
الا نصف النهار يفطر اذا غلبه العطش وكذلك من افطر لعلة اول النهار ثم قوي بقية
يومه امر بالامساك تاديبا وليس بفرض وكذا في الاول وكذلك الحائض وكذلك المسافر
اذا اكل من اول النهار ثم قدم اهله امر بقية يومه بالامساك تاديبا وليس بفرض وكذا في الاولى
وكذلك الحائض اذا طهرت امسكت بقية يومها ونحوها في التصريح بالتاديب روايات اخر مروية
في الوسائل عن الخصال وظاهرها سيما بعد ضم الزيادة انه ليس بصوم حقيقي بل هو
امساك بحت واما ما يستدل للصحة بالاطلاق الامر فقد اجاب عنه في الذخيرة بانه
للايجاب والظاهر عدم تعلقه بالصبيان اقول ولو اريد به الاوامر المستحبة فيه اولا انما
مناف للبيان اصل الاستحباب واما من يتجه له فالمتضمن لها بالنسبة اليه مجمله مع
انه يمكن ان يقال ان المتبادر منها بالنسبة اليه من عدا الصبيان ويتفرع على الخلاف فروع
منها ما لو بلغ في اثناء النهار قبل الزوال بغير المبطل فعلى الصحة يجب الاتمام وعلى عدمها فلا
ومنها ما لو وقف للصائمين فيعطى الصبيان على الاول دون الثاني انتهى كلام صاحب
الرياض وقد ذكرنا هذه الكلمات لتحصل منها بصيرة في المقام وانت اذا تاملت فيما حققناه
تميز الك غثها من سمينها وصحيحها من سقيمها ثم اني وجدت في كتاب الحج من الجواهر ما يظهر
منه ان اختار قولا رابعا وهو كون عبادة الصبي تمرينية ولكنه مع ذلك يستحق الثواب
على العمل التمريني فانه قال عند قول المصنف وهل تصح نيابة المميز قيل لا لاتصافه بما
يوجب رفع القلم فلا وثوق بفعله وقوله اذ ذلك لا ينافي مشروعية اصل النيابة بل لان
عبادة الصبي تمرينية فلا تقع لنفسه فضلا عن غيره او للشك في تناول دليل النيابة
له وان قلنا بشرعية عبادته وقيل نعم تصح لانه قادر على الاستقلال بالحج ندبا بناء على
شرعية عباداته ولا شك في شمول دليل النيابة له وحينئذ كان المختار عندنا صحة
عمله لكن على وجه التمرين لا على كيفية امر المكلف بالنافلة مثلا لاختصاص ما عدا
ذلك بالمكلفين لان الحكم الشرعي خطاب الله المتعلق بافعالهم من غير فرق بين خطاب
الوجوب والحرمة والندب والكراهة بل لا يبعد الحاق خطاب الاباحة بها وان عدم

مؤاخذة الصبي لارتفاع القلم عنه كالمجنون لا لانه مخاطب بالخطاب الاباحي نعم لما امر الولي
بامره بالعبادة وكان الظاهر من هذا الامر ارادة التمرين كان هو ايضا مامورا بما امر به الولي
من التمرين بناء على ان الامر بالامر امر لكن على جهة ذلك الامر فيكون عمله على جهة التمرين
مشروعا كان المتجه عدم صحة نيابته عن الغير ضرورة اختصاص جهة التمرين به وان استحق هو
عليه الثواب من هذه الجهة لا يكون اهداؤه الى الغير باذن الولي ايضا كما هو الاقوى لا
لاختصاص دليل الحجر بغير ذلك فلا تقع منه بعنوان النيابة عن الغير المخاطب بالفعل لنفسه وجوبا
او ندبا واوضح من ذلك لو قيل بان التمرين نبه نحو تمرين الحيوانات على بعض الاحوال فانه لا
مشروعية لفعله من حيث نفسه اصلا وانما يجب على الولي تمرينه وامره بذلك بل ربما قيل بعدم
مطلقا بناء على ان الشرعية هي على نحو شرعية الندب للمكلف باعتبار الشك في تناول الاطلاقات
النيابة لمثله فيتوجه على مقتضى عدم الجواز الموافق لقوله تعالى ليس للانسان الا ما سعى وان كان
هو كما ترى لوضوح منع الشك فتامل جيدا انتهى وعليك بملاحظة مسئلة بلوغ الصبي قبل
الموقف في الحج ومسئلة نيابته ومسئلة بلوغ الصبي في اثناء الصلوة بما لا يبطلها المحررة
في باب مواقيت الصلوة ومسئلة بلوغه في نهار رمضان فتامل ولا تقع مع حايل بين
الامام والماموم يمنع المشاهدة الا ان يكون الماموم امرأة هذه العبارة تضمنت امرين
احدهما الحكم فيما بقي تحت المستثنى منه بعد الاستثناء والاخر الحكم في نفس المستثنى فيقع
الكلام في مقامين اما المقام الاول فتفصيل القول فيه ان الحكم من المسلمات بينهم في الجملة
وقد وقع الاستدلال عليه في كلامهم بامرين الاول دعوى الاجماع عليه في كلام جماعة
والثاني فيما رواه الشيخ ره في الحسن وابن بابويه ره في الصحيح كما في كتب عن زرارة عن ابي
جعفر ع قال ان صلى قوم وبينهم وبين الامام ما لا يتخطى فليس ذلك الامام لهم بامام و
اي صف كان اهله يصلون بصلوة امام وبينهم وبين الصف الذي يتقدمهم قدر ما لا
يتخطى فليس تلك لهم بصلوة فان كان بينهم سترة او جدار فليس تلك لهم بصلوة الا من
كان بحيال الباب قال وهذه المقاصير لم تكن في زمن احد من الناس وانما احدثها
الجبارون وليس لمن صلى خلفها مقتديا بصلوة من فيها صلوة قال وقال ابو جعفر ع ينبغي ان

ان تكون صفوفا متواصلة بعضها الى بعض لا يكون بين الصفين ما لا يتخطى يكون قدر ذلك مسقط
جسد الانسان اذا سجد ثم المقاصير جمع مقصورة وهي الدار الصغيرة المصونة التي لا يدخلها غير
صاحبها وكان مما تعارف في عهد المخالفين من بني عباس انهم كانوا يبنون في موضع المحراب دارا
صغيرة يدخلها الامام فيصلي فيها والناس ياتمون به وهم في المسجد خارج تلك الدار وكان ذلك من
تكبرهم وتجبرهم بحيث يتحاشون عن مخالطة الناس ولعله المشار اليه بقوله ع وانما احدثها الجبارون
والسترة هي الحاجز بين الشيئين من حائط ونحوه من الثياب ونحوه والجدار المعطوف عليها نوعان
من الحائل متغايران ذكرا من باب المثال وعلم منه ان العطف انما هو من باب عطف احد
الخاصين على الاخر وان الجدار بحسب ظاهره وان كان مطلقا يشمل القصير منه وما كان مشتملا
على ثقوب يرى منها ما وراءه الا ان المراد هو المتعارف من الجدار بعنوان الذي لا يرى
احد الشخصين اللذين في جنبيه الاخر فلا يشمل القصير وما كان فيه ثقوب كما في الشبابيك فلا
باس بالصلوة والحال هذه قال في الحدائق انه مما صرح به معظم الاصحاب منهم الشيخ في المبسوط
ما نقله في الذخيرة وغيرها في مثال من صلى وراء الشبابيك لا تصح صلوته مقتديا بصلوة الامام
الذي يصلي داخلها واستدل بصحيحة زرارة المتقدمة وكذلك وكان موضع الدلالة فيها النهي عن
الصلوة خلف المقاصير فان الغالب فيها ان تكون مشبكة واجاب في المختلف عن الاستدلال المذكور بجواز
ان تكون المقاصير المشار اليها غير مخرمة الى ان قال لا ريب ان الاحتياط يقتضي المصير الى ما ذكره
الشيخ ره انتهى وقال في الحدائق بعد حكاية كلام صاحب الذخيرة ره انما ذكره من ان موضع الدلالة
فيما استدل به الشيخ ره من الرواية هو النهي عن الصلوة خلف المقاصير فان الغالب فيها ان تكون
مشبكة لا يخلو من بعد فانه لا يخفى ان ظاهر قوله ع وهذه المقاصير لم تكن في زمان احد من
الناس الخ انما وقع تفريعا على قوله وان كان بينهما ستر او جدار فليس تلك بصلوة فانه ع حكم
ببطلان الصلوة والحال هذه وكانت تلك المقاصير حائلة وساترة مع كون الناس يصلون
خلفها فاستدرك ع وبين ان هذه المقاصير التي يصلي خلفها الناس الان لم تكن في الصدر الاول
من زمانه ع ولا من اخبار وانما هو شيء محدث ولا يجوز الصلوة خلفها لحصول الستر والحيلولة هذا
ظاهر سياق الخبر المذكور وهو الذي فهمه الاصحاب منه كما نقله المحقق والعلامة وغيرهما فقوله

ان الغالب في تلك المقاصير ان تكون مشبكة مع كونه مجرد دعوى مخالف لظاهر النص ومن اين علم ان تلك المقاصير
التي كانت في زمانهم كانت مشبكة ولو ثبت كونها في زماننا كذلك فبالجملة فان استدلال الشيخ ره
بالخبر المذكور على ما ادعاه ليس له وجه ان ثبت ما نقل عنه من انه استدل بخبر زرارة هذا اما ههنا
ذكره من كلام صاحب الحدائق ره ثم انه ينبغي التكلم ههنا في امور الاول ان ما كان من قبيل الاجسام
التي لا يمكن اجتيازها ولكنها مع ذلك ليس شيء من اجزائها حاجبا لما وراءها كالزجاج اذا
كان منصوبا على وجه يمنع من وصول جسم المأموم الى الامام هل يمنع من الايتمام ح ام لا فنقول
ان مقتضى فتوى الاصحاب ره والنص الوارد في المقام على منع اما الاول فلان العبارة
الصادرة عنهم هو ما ذكره المصنف ره وما شابهه من انه لا تصح الجماعة مع حائل يمنع من المشاهدة
ومثل هذا الحائل ليس مانعا عن المشاهدة اما ان قلنا[2] بارتسام الصورة فيه وان كان تمام وجه
المنع الحقيقي المخصوص للمشاهدة ح في بادي النظر من جهة انا نجد ان الصورة المرتسمة ترى على
عكس ذي الصورة ومقابلا له فلو كان لزيد شامة في خده الايمن مثلا وجدنا انه يرى عكسها
على ايسر الصورة لمقابلتها له الا انه يمكن دفعه بان يدعى ان الصورة المرتسمة في الزجاج من الطرف
الآخر عكسا في طرف البصر الناظر اليه فهو عكس العكس فتكون مطابقا لذي الصورة ويكشف عن هذا
طبع الكتب المعروف في زماننا هذا فانا نرى اذا وضع الحروف المعكوسة المنقوشة في الصخرة قرطاس او
نحوه ظهرت حروفه على الهيئة المقروة وليس ذلك الا لانها من قبيل عكس العكس وعلى هذا لا يكون
من وراء الزجاج مشاهدا الآن الذي يسهل الخطب هو ان مثل ذلك لما يميزه النظر الدقيق
والفكر العميق وانما يحسب بمعارف اهل العرف الذي هو المعيار في الاحكام الشرعية فلا يرتاب
احد في ان الناظر الى من وراء الزجاج مشاهد له وان شئت تمييز هذا المقال فاخبر نفسك هل
تجوز انت او يجوز احد ممن يتدين بدين الاسلام ان ينظر الاجنبي الى الاجنبية المرادف للمشاهدة[2]
فلو كان مثل ذلك لا يعد مشاهدة لزم ان لا يكون في جوازه اشكال وبطلان اللازم واضح ولكن
ربما يظهر خلافه من المحكي في كلام صاحب الجواهر ره حيث قال وكذا لا يندرج في الحائل الزجاج
ونحوه مما يشاهد من خلفه كما في كشف الاستاد لاعتبار المنع عن المشاهدة في ظاهر النص والفتوى
وفيه منع كون مثله مشاهدة بل اقصاه ارتسام صورة الشيء فيه وهو غير مشاهد حقيقة اللهم

الآن

[2] بان المبصر يشاهد ما وراء الزجاج حقيقة فلا اشكال واما ان قلنا م

[2] بمنظرة او من وراء الزجاج مع ان الموجود في الادلة الشرعية لفظ الحرمة النظر الى الاجنبية م

الآن يدعى خرق البصر له او نفوذه به فيشاهد من خلفه حقيقة انتهى واما الثاني فلان النص
قد تضمن الستر والجدار اللذين هما نوعان من الحائل وقد ذكرا من باب المثال لما هو حاجب
مانع من رؤية المأموم للامام في الحال الذي يمكن فيه الرؤية في الجماعة المتعارفة وعلى هذا
نقول ان الثياب الرقيقة الحاكية لما وراءها او المخرقة لا تكون من قبيل ما يمنع وجوده بين الامام
والمأموم من صحة الجماعة فقد تحصل مما ذكرناه ان تقييد الحائل بكونه مانعا عن المشاهدة يقتضي
استثناء صورة رؤية المأموم للامام من حكم منع صحة الايتمام الثاني ان الحائل هو الجسم
الفاصل بينهما بحيث يمنع من وصول احدهما الى الآخر وتقييده بكونه مانعا عن المشاهدة انما هو لاخراج
ما لا يمنع المشاهدة كما لو كان الحائل شباكا لا يمنع في شيء من حالتي القيام والقعود والانتقال من احدهما الى
الآخر غير مانع من الصحة ثم انه يقال ان الظاهر اعتبار انتفاء الحائل بين الامام والمأموم في جميع الاحوال
المذكورة فلو كان بينهما حائط لا يمنع من الرؤية في حال القيام لكنه يمنع منها في حال الركوع وما بعده كما لو كان الى
حد الترقوة لم تصح الجماعة لانه يصدق في حال الركوع ان بينهما حائلا فيجري ح حكم البطلان المنوط به وكذا لو كان
الحائط قصيرا لا يتحقق حيلولته الا في حال القعود وكذا لو كان بحيث لا يتحقق الا في حال السجود فمحصل انه
يعتبر انتفاء الحائل في جميع الاحوال الصلوتية فلو تحقق في شيء منها ما دام صدق الحائل المنوط بانتفائه صحة الجماعة وبطل
على ذلك نحو الصلاة بوجود الستر او الحائط في صحيحة زرارة المتقدمة بمقتضى ما قررناه من البيان خلافا للعلامة ره
في التذكرة فانه قال فيها لو كان الحائل قصيرا يمنع حال الجلوس خاصة عن المشاهدة فالاقرب الجواز انتهى وهناك
صورة اخرى وهي ما لو طرأ الحائل في الاثناء مع انتفائه عند الابتداء او عكس ذلك بان ارتفع في
الاثناء مع وجوده عند الابتداء وقد تعرض له بعض المحققين من مشايخنا ره حيث قال ان ظاهر الرواية
يعني رواية زرارة المتقدمة في بادي النظر وان كان هو اشتراط عدم الحائل في الابتداء والاستدامة الا ان بعد التامل
القائل فيه يجعلهم دالا انها على اعتبار استمرار الاقتداء فليس تلك لهم بصلاة اشارة الى الصلاة التي
صليت مع الستر والحائل وهي ظاهرة في المجموع والحكم ببطلان الصلاة الموصوفة بانها مع الحائل لا يستلزم
الحكم ببطلان ابعاضها اذا وصف كذلك لو ببطلان الكل اذا وقع البعض كذلك الا ان يقال ان الحكم ببطلان
المجموع انما علق على مجرد وجود الحائل او الستر ولو في بعض اوقات الصلاة لكن الانصاف ان منصرف اللفظ
هو الدخول مع الحائل فما نحن فيه الصلاة والجماعة اذا طرأ الحائل في الاثناء سليمة عن الوارد لكن خبر زرارة ان

بلغ

يتقدمه وتبعه بطل بلا خلاف على الظاهر انتهى واما اعتبار تخصيص بين الامام والماموم فلا يعتبر قطعا مثل الفرق
فهو غير مبطل الثالث انه كما يكفي مشاهدة الامام كذلك يكفي مشاهدة بعض المامومين لبعض فيصح صلوة
من لا يشاهد الامام اذا شاهد الماموم الذي هو حائل بينه وبين الامام ولا فرق في كفاية مشاهدة
الماموم الحائل بينه وبين الامام بين ما لو كان ذلك الماموم قداما او على يمينه او على يساره قال في التذكرة
لو وقف الامام في بيت وباب مفتوح فوقف الماموم خارجا بحذاء الباب بحيث يرى الامام او بعض المامومين
صحت صلوته وكذا ان صلى قوم عن يمينه او عن شماله او من ورائه صحت صلوتهم وان لم يشاهدوا من في
البيت لانهم يرون هذا وهو يرى الامام والمامومين في البيت ان وقف بين يدي هذا الصف صف اخر
عن يمين الباب او عن شمالها لا يشاهدون من في المسجد لم تصح صلوتهم اذا لم يكونوا على سمت الحاذي للباب
انتهى لكن يظهر من القواعد خلافه لانه قال فيها ولو صلى الامام في محراب داخل صحت صلوة من يشاهده
من الصف الاول خاصة وصلوة الصفوف الباقية اجمع لانهم يشاهدون من يشاهده انتهى وبهذا اعترض
المحقق الثاني ره فقال في شرحه يرد عليه ان صلوة من يشاهد من يشاهده من هذا الصف انهم صحيحة
انتهى واما المقام الثاني فتوضيح المقال فيه انه اذا كان الامام رجلا والماموم امرأة فانه يجوز ائتمامها به
مع وجود الحائل وقد صرح بهذا الحكم في هذه الصورة جماعة ومقتضاه عدم الجواز عند انتفاء القيود حتى
انه لو كان الامام والماموم من قبيل الخنثى المنع الجماعة مع وجود الحائل بل صرح بعضهم [illegible] بان
الخلاف فيه الامر [illegible] لانه قال في المراسم لا يكون جماعة وبين المصلي وبين الامام وبين الصف
حائل من حائط وغيره ومن صلى وراء المقاصير لا يكون صلوته جماعة الا ان يكون مخرمة وقد ورد رخصة
للنساء ان يصلين اذا كان بينهن وبين الامام حائل والاول اظهر واصح انتهى ويظهر من كلامه ره انه يبطل
القدوة دون اصل الصلوة ولكن مقتضى ما ذكره هو بطلان اصل الصلوة لانه قد نفى فيها الصلوة
فقال وليس لمن صلى خلفها مقتديا بصلوة من فيها صلوة وكيف كان فقد وقع الاستدلال على اصل
الحكم بامور الاول الاصل ولا يخفى ان التمسك به مبني على القول بالبرائة عند الشك في شرطية شيء
للعبادة او مانعيته عنها وهو الذي اخترناه في الاصول الثاني الاجماع المحكي بناء على تنقيح شموله
لمحل النزاع [illegible] لانها عن معارضة القول الشاذ [illegible] في غير المرأة والظاهر ان الوجه دعوى الشذوذ
تحقيق في غير المرأة مبني على انه قد وقع في الصحيح الموثق الذي تقدم انه رواه زرارة اياه لفظ القوم

مخصوص

مخصوص بالرجال والمراة لا تتناولها اقوم الحصين ام نساء لكن يمكن المناقشة باصالة الاشتراك
في التكليف بل يمكن المناقشة في اصل الاستدلال بان الاطلاقات انما وردت لمجرد التشريع فلا
عموم فيها حتى يتمسك به الثالث موثقة عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي بالقوم
وخلفه دار فيها نساء هل يجوز لهن ان يصلين خلفه قال نعم ان كان الامام اسفل منهن قلت
فان بينهن وبينه حائطا او طريقا قال لا باس والموثقة حجة كما حررناه في الاصول ومع التنزل عن ذلك
نقول ان ضعفها منجبر بالشهرة وبالاجماع المنقول وظاهر عبارة التذكرة لانه قال فيها يجوز ان
تصلي المراة من وراء الجدار مقتدية بالامام وان لم تشاهده ولا من يشاهده عند علمائنا انتهى وقال
الشيخ ره في الخلاف الطريق ليس بحائل فاذا صلى وبينه وبين الصف طريق مقتديا بالامام صحت
صلوته الى ان قال دليلنا ان المنع من ذلك يحتاج الى دليل والاصل جوازه وعليه اجماع الفرقة انتهى
وقال في الذخيرة ان المشهور بين الاصحاب عدم المنع من حيلولة النهر وخالف فيه ابو الصلاح وابن
زهرة ثم قال فان خصا ذلك بما لا يمكن تخطيه كان له وجه مع تامل فيه وان عمما الحكم طولبا
بالدليل انتهى وانت خبير بان العنوان المنقول عنهما انما هو حيلولة النهر فالتحقيق في مقابله
بانهما خصا المنع بما لا يتخطى او عمما المنع ليس له وجه وطريق الجواب عن مقابلتهما منحصر في المنع من
عنوان كون النهر من حيث هو حائلا [illegible] ولا تنعقد والامام اعلى من الماموم بما يعتد به كالابنية
على تردد ويجوز ان يقف على علو من ارض منحدرة ولو كان الماموم على بناء عال كان جائزا
تحرير المقال ان موقف الماموم اما ان يكون مساويا لموقف الامام او يكون اعلى منه او يكون اخفض
منه اما الاول فلم يتفق فيه اشكال لا من جهة صحة الصلوة ولا من جهة صحة الاقتداء واما
الثاني فالحكم فيه مثل سابقه قال في الذخيرة ويجوز علو الماموم على الامام عند الاصحاب ثم قال
وكلام المصنف ره في المنتهى يشعر بكون ذلك اجماعيا عندنا ويدل عليه مضافا الى اطلاق الاوامر
موثقة عمار السابقة [illegible] ما تضمنته من قوله وسئل عن الامام فان قام الامام اسفل من
موضع من يصلي خلفه فلا باس واما الثالث وهو ما لو كان موقف الماموم اخفض من موقف الامام
ادفع فالمشهور فيه التفصيل بين كون علو الامام مما يعتد به كالابنية علوا دفعيا لا انحداريا او
بين ما كان انحداريا بعدم الانعقاد في الاول وصحته في الثاني بل في المهذب في المقتصر نفي الخلاف بل في

التذكرة ما يشعر بالاجماع لانه قال فيها الشرط الخامس عدم علو الامام على موضع المأموم بالمعتد به فلو صلى
الامام على موضع ارفع من موضع المأموم بما يعتد به بطلت صلوة المأموم عند علمائنا سواء اراد تعليمهم
ام لا انتهى لكن خالف فيه الشيخ ره في ف فانه قال فيه يكره ان يكون الامام اعلى من المأموم على
مثل سطح او دكان وما اشبه ذلك وبه قال ابو حنيفه والذي نص عليه الشافعي انه لا بأس به
وحكى الطبري ان الافضل دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى قال بعض مشايخنا المحققين في
بعض ما نسب اليه من المصنفات انه يمكن ارجاع فتوى الشيخ ره في ف بالكراهة الى ارادة التحريم
فيرتفع الخلاف ولعله لذا ادعى الوفاق في التذكرة انتهى ولا يخفى بعد التأويل خصوصا مع كونه
الوفاق قال الذي فهمه من كلام العلامة ره مستندا الى الجمع المضاف الذي كثيرا ما يستعمله هو ره
مع انفراد المخالف كما لا يخفى على من احاط خبرا بكلماته ره هذا ويدل على الحكم في المسئلة مضافا
الى ما قيل من دلالة مفهوم قوله ع في موثقة عمار السابقة لا بأس في جواب السائل فان قام الامام
اسفل من موضع من يصلي خلفه فتأمل ما رواه الشيخ ره وابن بابويه ره والكليني ره عن عمار الساباطي
عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يصلي بقوم وهم في موضع اسفل من موضعه الذي يصلي
فيه فقال ان كان الامام على شبه الدكان او على موضع ارفع من موضعهم لم يجز صلوتهم وان كان ارفع
منهم بقدر اصبع او اكثر او اقل اذا كان الارتفاع بقدر يسير فان كان ارضا مبسوطة وكان في موضع منها
ارتفاع فقام الامام في الموضع المرتفع وقام من خلفه اسفل منه والارض مبسوطة الا انهم في موضع منحدر
قال لا بأس وقال سأل ان كان رجل فوق بيت سطح او غير ذلك دكانا او غيره وكان الامام يصلي على الارض
اسفل منه جاز للرجل ان يصلي خلفه ويقتدي بصلوته وان كان ارفع منه بشيء كثير ونقل في الذخيرة عن
الكافي بدل قوله اذا كان الارتفاع بقدر يسير قوله ان كان الارتفاع ببطن مسيل فهو الخبر الخلاف و
اضطراب مع عدم صحة سنده ربما لا تردد في الحكم المذكور المحقق ره انتهى شبهات لا يخفى انه وقع
الخلاف في مقدار العلو المانع فقيل انه القدر المعتد به وهو الذي صار اليه العلامة ره ولا يخفى انه
رد الى الجهالة لعدم انضباطه وقيل انه قدر شبر وقيل ما لا يتخطاه الانسان وهو الذي قربه العلامة
في التذكرة ولعل مستنده ما رواه ابن الفاضل المتقدم ذكرها عن ابي جعفر ع قال ان صلى قوم وبينهم
بين الامام ما لا يتخطى فليس ذلك الامام لهم بامام واي صف كان اهله يصلون بصلوة امام وبينهم و

بين الصف

بين الصف الذي يتقدمهم قدر ما لا يتخطى فليس تلك لهم بصلوة الحديث مع انه جبر بان لفظ الرواية صريح
في بيان مقدار المسافة بين الامام والمأموم او بين الصفين الا ترى الى قوله ع بينهم وبين الامام ما لا
يتخطى وقوله ع وبينهم وبين الصف الذي يتقدمهم قدر ما لا يتخطى واين ذلك من بيان كون الامام اعلى
او اسفل فتدبر والاظهر ان يقال ان المناط هو العيان وانما هو صدق جماعة واحدة عند اهل العرف فلا
يقدح الارتفاع اليسير كما دل عليه قوله ع في رواية عمار الساباطي بقدر اصبع او اكثر او اقل اذا كان
الارتفاع بقدر يسير وقال العلامة ره في التذكرة لو كان العلو يسيرا جاز اجماعا ما قدره ثم وهل يتقيد
بشبر او بما لا يتخطى الاقرب الثاني انتهى لكن لا يخفى بعدهما فرع في بل الكلام الثاني انا ان قلنا
بالمنع فهل يختص البطلان بصلوة المأمومين ام يعم صلوة الامام ايضا المحكي عن الاصحاب بعضهم هو الاول
وعن بعض العامة هو الثاني والاول هو الذي يقتضيه ظواهر اخبار المسئلة مضافا الى ما هو ظاهر
الاجماع المنقول من النسبة الى الاصحاب ومع ذلك يساعده الاعتبار لان تحقق اقتداء من هو في
المكان المنخفض انما يحصل بتكبيرة الاحرام المؤخرة عنه والامام داخل في الصلوة قبل ذلك بغير
مانع الثالث ان علو الامام غير جائز اذا كانت الارض منحدرة وقد صرح بذلك جماعة بل نفي
الخلاف في الرياض حيث قال يجوز الايتمام بالاعلى لو كانا على ارض منحدرة بلا خلاف فيه انتهى
ويدل عليه قوله ع في رواية عمار المذكورة لا بأس في جواب السؤال بقول الراوي فان كان ارضا
مبسوطة وكان في موضع منها ارتفاع فقام الامام في الموضع المرتفع وقام من خلفه اسفل منه و
الارض مبسوطة الا انهم في موضع منحدر ولا اشكال في الاستناد اليه خصوصا بعد اعتضاده
بنفي الخلاف كما عرفت من الرياض الرابع ان ابن ادريس قيد الحكم بجواز كون مكان الامام
اسفل من مكان المأموم بما اذا كان يمكن معه الاقتداء فانه قال في السرائر ويجوز ان يكون مقام
الامام اسفل من مقام المأموم بعد ان لا ينتهي الى حد لا يمكنه معه الاقتداء به انتهى وربما
اورد عليه بان صورة عدم امكان الاقتداء خارج عن مفروض البحث فلا وجه للتقييد المذكور
للاحتراز عن صورة عدم الامكان ولعل مرامه لتحصيل انه لو كان لا يجوز تباعد المأموم عن
الامام بما يكون كثيرا في العادة اذا لم يكن بينهما صفوف متصلة اما اذا توالت الصفوف
فلا بأس قال في ك اجمع علماؤنا واكثر العامة على انه يشترط في الجماعة عدم التباعد بين الامام

المأموم الا مع اتصال الصفوف ثانيها الخلاف في حده هذا ما اهتدينا من كلامه وقد وقع في حد البعد المجوز
اقوال احدها ما ذكره قده بقوله وحد البعد ما جرت العادة بتسميته بعدًا ووافقه المصنف هنا
ثانيها ما حكاه قده بقوله وحده قوم بثلثمائة ذراع وقالوا على هذا ان وقف وبينه وبين الامام
ثلثمائة ذراع ثم وقف آخر بينه وبين هذا المأموم ثلثمائة ثم على هذا الحساب التقدير بالغا ما بلغوا
صحت صلوتهم قالوا وكذلك اذا اتصلت الصفوف في المسجد ثم اتصلت بالاسواق والدروب و
الدور بعد ان يشاهد بعضهم بعضا ويرى الاولون الامام صحت صلوة الكل وهذا قريب على مذهبنا
ايضا انتهى وربما توهم بعضهم انه قده صار الى التحديد بثلثمائة ذراع وعبارته ترد ذلك
الا ترى الى قوله قده وحده قوم آه فانه صريح في حكاية القول بالتحديد المذكور واين ذلك من المصير
اليه بل زاد بعضهم على ما قلنا فانكر كون القول الذي حكاه عن قوم من اقوال الخاصة قال في
الجواهر ومراده بالقوم بعض الجمهور قطعا والا فلا قول لاحد من علمائنا بذلك كما اعترف به الفاضل
انتهى وينبغي ان نعلم انه قده وهذا قريب على مذهبنا اشارة الى ما ذكره اخيرا بقوله قالوا
وكذلك اذا اتصلت الصفوف في المسجد آه ثالثها ما حكي عن ابي الصلاح وابن زهرة من انه
لا يجوز ان يكون بين الصفين ما لا يتخطى ومن المعلوم ان حكم ما بين الصفين حكم ما بين الامام
وبين الصف الاول واحد وهذا هو الذي ذكره العلامة في التذكرة بقوله ويجعل كل صف
مع الذي خلفه كالامام مع المأموم انتهى حجة القول الاول امران احدهما اصالة التوقيفية
مزودة كون الجماعة من الامور المتلقاة من الشارع الموقوفة على ترخيصه واذنه مع قصور الاطلاقات
عن تناول مثل ذلك لعدم معهوديته بل معهودية خلافه وثانيهما الاجماع المنقول عن ظاهر
التذكرة لانه قال فيها مسئلة القرب والبعد المرجع بهما الى العادة عندنا وبه قال احمد لعدم التنصيص
شرعا فينصرف الى العرف انتهى حجة القول الثاني لم نقف عليها كما تم حجة القول الثالث ما استدل
به عليه في كشف من قوله ع في صحيحة زرارة ان صلى قوم وبينهم وبين الامام ما لا يتخطى فليس ذلك
الامام لهم بامام واي صف كان اهله يصلون بصلوة امام وبينهم وبين الصف الذي يتقدمهم
قدر ما لا يتخطى فليس تلك لهم بصلوة واجيب عن هذا الاستدلال بوجهين احدهما ما افاده المصنف
في المعتبر من ان اشتراط ذلك مستبعد فيحمل على الافضل وفيه ان مجرد الاستبعاد لا يوجب

صرف

صرف الدليل الشرعي عن ظاهره ثانيهما ما اجاب به في لف من احتمال ان يكون المراد ما لا يتخطى من الحائل
لا من المسافة واعترضه في كشف فقال وهو مشكل لوضوح التصريح في الرواية بعد ذلك بذكر حكم الحائل
مع ان اللازم من حمله على الحائل المنع من الصلوة خلف الشبابيك والحائل القصير الذي يمنع من الاستطراق
دون المشاهدة وهو لا يقولون به انتهى ويشهد بصحة مقالته انه ذكر الرواية في التهذيب على ما
حكاه فانه رواها مسندة عن زرارة عن ابي جعفر ع قال ان صلى قوم وبينهم وبين الامام ما لا يتخطى
فليس ذلك الامام لهم بامام واي صف كان اهله يصلون بصلوة امام وبينهم وبين الصف
الذي يتقدمهم قدر ما لا يتخطى فليس تلك لهم بصلوة فان كان بينهم سترة او جدار فليس تلك
لهم بصلوة الا من كان حيال الباب قال وهذه المقاصير لم تكن في زمن احد من الناس وانما احدثها
الجبارون وليس لمن صلى خلفها مقتديا بصلوة من فيها صلوة قال وقال ابو جعفر ع ينبغي ان تكون
الصفوف تامة متواصلة بعضها الى بعض لا يكون بين الصفين ما لا يتخطى يكون قدر ذلك مسقط
جسد الانسان تنبيهات الاول ان التحديد بما لا يتخطى كما وقع في الاخبار كذلك وقع في
بعض معاقد الاجماع ففي الغنية ما لفظه ولا يجوز ان يكون بين الامام والمأمومين ولا بين
الصفين ما لا يتخطى مثله من مسافة او بناء او نهر بدليل الاجماع الماضي ذكره انتهى الثاني انه
لا بد من تحقيق معنى التحديد المذكور من المبداء والمنتهى فنقول قد ذكر بعض المحققين من شراح
ان الظاهر من عبارة الغنية اعتبار عدم ما لا يتخطى بين مسجد احد الصفين وموقف الآخر لانه
المنصوص فحصول البناء والنهر ونحوها بين موقفي الصفين شرط ولا يبعد حمل عبارة المصباح عليه
انتهى وتوضيح ذلك ان المنقول عن عبارة المصباح هو انه ينبغي ان يكون بين كل صفين قدر مسقط
الانسان اذا سجد او مربض غنم فان تجاوز ذلك القدر الذي لا يتخطى لم يجز انتهى وقد ذكر
المحقق المذكور في بيان وجه عدم بعد حمل عبارة المصباح على ما ذكره ان يكون مراده في لا اجل
مجملا فوق هذا الكلام وقوله التجاوز عن قدر مسقط الجسد بالقدر الذي لا يتخطى شرط ثم قال
ويمكن سقوط حرف الباء من قلم الناسخ ثم قال ويمكن حمل كلام الكل بناء على ما قيل من ان المبدا
من الصف جميع القدر الذي يشغله جسد المصلي في حال السجود ويتجه انه لو كان مواقف اقدام
المصلين لم يكن التحديد بما لا يتخطى وجه بل كان اللازم التعبير باتصال الصفوف وعدم الفصل

بينهما واما سواء كان بسقط احيادهم ما يتخطى او بما لا يتخطى اذ التحديد بما لا يتخطى على هذا تقريبي
الامكنة صلوات اهل الصف المتاخر بان لا يشتغلوا في صلوتهم بما لا يتخطى من المكان وهو الوجه
الثالث انه قال في ذيل الكلام ظاهر هذه المسئلة بالقطر اذا تقرر ذلك فاعلم انه ينبغي للبعيد
من الصفوف ان لا يحرم بالصلوة حتى يحرم قبله من المتقدم من يزول معه التباعد لو خرج الصفوف
المتخللة بين الامام والماموم عن الاقتداء او الانتهاء صلوتهم او نية الانفراد وحصل البعد قبل تقضي
القدوة ولا تعود بانتقاله الى محل القرب ويحتمل جواز تجديد القدوة مع القرب اذا لم يكن فعلا
كثيرا بناء على جواز تجديد المؤتم امام اخر اذا انتهت صلوة الامام ثم قال الاصح ان عدم
التباعد انما يعتبر في ابتداء الصلوة خاصة دون استدامتها كالجماعة والعدد في الجمعة تمسكا
بمقتضى الاصل السالم عن المعارض انتهى والظاهر ان مراده بالاصل المذكور انما هو اصالة البرائة بناء
على ان المرجع عند الشك في جزئية شيء للعبادة او شرطيته انما هو اصل البرائة كما اخترناه في الاصول
دون الاشتغال كما هو القول الاخر ويحتمل الاستدلال بالاصل هو انه لما وقع الشك في شرطية
عدم التباعد في الاستدامة صح التمسك باصل البرائة ولو صح ما قال ان كلام صاحب [illegible] افاد امرين
اولهما اعتبار الترتيب بين تكبيرة الاحرام من المتقدم في صف وبين تكبير المتاخر فلا يجوز ان يحرم
من في الصف المتاخر قبل احرام من هو قدامه في الصف المتقدم وقد استجود ذلك في الحدائق و
خالف في ذلك صاحب الجواهر فاعتبر الترتيب بين الماموين وبين الامام ولم يعتبر الترتيب بين
بعض اهل الصفوف وبين بعضها الاخر فمن شاء منهم تقدم في التحريم ومن شاء منهم تاخر حجة القول
الاول امران الاول ما في الحدائق من انه مع احرام البعيد على الوجه المذكور قبل احرام من يزول معه البعد
يصدق وجود ما لا يتخطى فان وجود الماموين قبل الدخول في الصلوة في حكم العدم ومعه تبطل
القدوة ثم قال والاحتمال ان وجودهم مريدين للصلوة وان لم يحرموا في حكم من احرم معارض بجواز
انصرافهم وتركهم الاقتداء وامكان عروض ما يمنع منه ثم قال ان اعتبار هذا الشرط في غاية
الاشكال فيخفى للماموين الذين هم في الاغلب الاكثر من الجهال ولكن جهلهم ليس عذرا شرعيا
يوجب الخروج عن العمل باحكام الملك المتعال ولا يخفى سقوط ما ذكره من المعارضة [illegible]
اصل الاستدلال تارة بظهور ما لا يتخطى في الارض الغير المشغولة بما يحل فيه من انسان وغيره

انتهى م

فيصير المراد انه لا يتخطى من جهة بعد المسافة واخرى بحمل الصحيح المذكور على الاستحباب بدلالة قوله ع
وينبغي ان تكون الصفوف تامة متواصلة بعضها الى بعض الخ وذلك لان الظاهر من لفظة ينبغي انما هو
الاستحباب مضافا الى ان فاعله الذي هو كون الصفوف تامة متواصلة من قبيل ما علم كونه مستحبا
قطعا الثاني ان توقيفية الجماعة تستلزم وجوب الاقتصار فيها على المتيقن فيلزم الاحتياط بترك
احرام الصف اللاحق قبل الصف السابق واورد عليه بان توقيفية لو كانت موجبة للاقتصار على
المتيقن لم يكن للتمسك بالاصل عند الشك في الاجزاء والشرايط وجه وتوضيح ذلك ما ذكره بعض المحققين
من ان توقيفية العبادة لا توجب الالتزام بالاحتياط فيها باتيان كل ما يحتمل مدخلية فيه بل اللازم انما
هو الاقتصار على ما علم اعتباره كما قرر في الاصول واما كون الجماعة على خلاف الاصل من جهة سقوط
القرائة واحكام الشك فيها وجواز زيادة الواجب بل الركن فيها لاجل المتابعة فهو لا يوجب وجوب
الاقتصار فيها على القدر المتيقن لان هذه الاحكام كلها متفرعة على امتثال الامر بالجماعة والاوامر بها
من حيث اسقاطها للامر المتعلق بها فاذا حكمنا بحصول الامتثال بها بواسطة الاتيان بما علم اعتباره
فيها ودفع ما شك في اعتباره باصل البرائة او العدم فقد حصلت الجماعة الصحيحة من جهة الحكم التكليفي
وترتب عليها ما يترتب على الجماعة الواقعية من الاحكام والاثار الوضعية مثل حصول الفضل في
وقت السجد بها واستحقاق الاجير للصلوة للاجرة ونحو ذلك من الاحكام المترتبة على الصلوة الواقعية
نعم لو كان هناك احكام متفرعة على ذات الصلوة من حيث هي مع قطع النظر عن تعلق الامر بها ووقوعها
في مقام الامتثال حتى يكون الامر المتعلق بها فرع تلك الاثار وعن جملتها لم يكف اجراء البرائة في
شرائطها واجزائها في مقام الامتثال لاثبات الاحكام الاخر حجة القول الثاني وجوه ذكرها في
الجواهر احدها انه ليس في النصوص والفتوى ما يشعر بوجوب تقدم الصف السابق على اللاحق في
افتتاح الصلوة فالمرجع انما هو اصل البرائة نعم الموجود في النصوص انما هو وجوب افتتاح الماموين
بعد افتتاح الامام خاصة قلوا او كثروا استطالت صفوفهم او قصرت من جهة مداخلة الماموين
في ذلك بعضهم مع بعض علم من كان متصلا بالامام من الشخص والشخصين [illegible] بابه
يكفي في ذلك ما تقدم من النص انما هو بغير الصلوة من جهة فصل مقدار ما لا يتخطى فان وجود
من لم يحرم للصلوة بمنزلة العدم فيكون ذلك المكان المشغول به بمنزلة المكان الخالي الذي لا يتخطى وما

اشار اليه من النصوص غير معارضة له لتغاير الموضوعين لانها انما وردت في باب الترتيب بين الامام و
بين من خلفه وهذا الخبر انما ورد في خصوص الترتيب بين الصف اللاحق وبين الصف السابق ولكنك
خبير بسقوط المناقشة المذكورة لان ظاهر لفظ ما لا يتخطى الذي هي حجة فيه انما هو بعد المسافة
ودعوى كون المكان المشغول بمن هو فيه بمنزلة بعد المسافة دعوى خالية عن الدليل ثانيها ان
في ايجاب الترتيب بين الصف اللاحق والصف السابق من التضييق والتشديد في ادراك الجماعة ما لا
يخفى خصوصا بالنسبة الى بعض المأمومين الذين يتوقفون في النية لما فيه من الافضاء الى عدم حضور
القلب في التوجه الاخفي وفيه اولا المنع من تحقق الضيق والشدة بمثله وثانيا المنع من كون مثل ذلك
مستندا في الحكم التعبدي الغير الالزامي خصوصا انه ليس الدخول في الجماعة الا مستحبا وثالثا ان
المقام من قبيل ما شك في شرطيته للشك في شرطية الترتيب فيجري فيه اصل البراءة على مذهبنا عند
انتفاء الدليل على الشرطية واما افضاء الترتيب الى عدم حضور القلب فهو واضح الفساد ثالثها انه
يتعذر او يتعسر على المتاخر حصول العلم بوقوع تكبيرة الافتتاح من بين تكبيرات المتقدم خصوصا لو
كان حضوره في الجماعة بعد اصطفاف الصفوف وتهيؤهم وتهيؤها للصلوة واخذها في
النية بل قد يفضي مراعاة ذلك الى عدم ادراك اول ركعة في الجماعات المعظمة الا القليل منها بل
والركعة الثانية ايضا بل ربما تفوت الفريضة بتمامها خصوصا اذا كانت ثنائية بل ثلاثية وخصوصا
مع ارادة الاسراع فيها لسفر او نحوه من الاعذار الى غير ذلك مما يمكن دعوى القطع بخلافه من السيرة
المستمرة في ساير الاعصار والامصار وعظم الجماعات كجماعة النبي صم وامير المؤمنين عم في غلبة
قلل الصفوف ممن لا يوثق بصحة صلوتهم وانت خبير بان ذلك من قبيل الاستبعادات المحضة
التي لا عبرة بها ولقد ما ادعاه من السيرة فيدفعه ان قيامها في زماننا ومما قاربه على العكس رابعها
انه لو كان الترتيب معتبرا لاشتهر رواية وفتوى وعملا اشتهار الشمس في رابعة النهار لتوفر الدواعي
وكثرة الابتلاء به وفيه ايضا ما لا يخفى خامسها ما تمسك به بعض المحققين من مشايخنا من
الملاذ في ما دل على الرخصة في تكبيرة الاحرام بمجرد وقوع تكبيرة الامام للاحرام وفيه ان الاطلاقات
المشار اليها واردة مورد بيان حكم اخر وهو عدم لزوم التأمل الى ان يمضي زمان من حال وقوع
تكبيرة الامام الثاني من الامرين اللذين افادهما كلام صاحب ك ره اختصاص اعتبار عدم التباعد بالابتداء

الصلوة وقد عرفت انه تمسك له بالاصل والظاهر ان مراده به انما هو اصالة البراءة بناء على ان المرجع
عند الشك في جزئية شيء للعبادة او شرطيته انما هو اصل البراءة كما هو مختارنا دون الاشتغال
كما هو القول الآخر ويتحصل الاستدلال بالاصل حينئذ هو انه لما وقع الشك في شرطية عدم التباعد في
الاستدامة صح التمسك باصل البراءة في دفع الشرطية وبذلك يرتفع الشك في الاشتغال هذا
ولكنك خبير بما فيه اذ لو جاز التمسك باصالة البراءة في نفي الشرطية لم يتفاوت الحال في ذلك بين
الابتداء والاستدامة ضرورة ان من اعتبر دليل اعتبار عدم التباعد بل نصه العمومية بين الابتداء والاستدامة
لان الموجود في النص انما هو قوله ع واي صف كان اهله يصلون بصلوة امامهم وبينهم وبين الصف
الذي يتقدمهم ما لا يتخطى فليس تلك لهم بصلوة وهو كما ترى يشمل حالتي الابتداء والاستدامة فلا
وجه حينئذ لنفي الشرطية في الاستدامة بالاصل هذا وقد وافقه في اختصاص عدم التباعد بالابتداء صاحب
الحدائق ره فانه قال لعل الاظهر ان اشتراط عدم البعد انما هو في ابتداء الصلوة خاصة دون استدامتها
كما تقدم نظيره في صلوة الجمعة والعيدين ان اشتراط الجماعة والعدد المشروط فيهما انما هو في الابتداء فلو نقص
العدد بعد الدخول في الصلوة وجب الاتمام جمعة وان لم يبق الا الامام خاصة انتهى ولكنه كما ترى لا يتحصل
منه دليل الا انه ره بالقياس وفيه مع بطلان القياس من اصله انه لم يتضح هنا جامع قريب بين المقيس و
المقيس عليه مضافا الى ان مثل ذلك يكون اجتهادا في مقابلة النص فالاظهر مساواة حالتي الابتداء و
الاستدامة في اعتبار عدم البعد بين الصفوف ثم ان ما قلنا بناء على القول الثالث في اصل المسئلة
واضح لوجود النص المقتضي باطلاقه للشرطية في الحالين واما على القول الاول فكذلك على الاظهر
اذ كما ان اصالة التوقيفية تقتضي عدم البعد بما يتمعد به بحسب العادة في الابتداء نظرا الى كون
الجماعة من جملة الامور المتلقاة من الشارع للوقوف على ترخيصه وامره مع قصور الاطلاقات عن
افادة حكم ذلك لعدم معهوديته بل المعهود بخلافه فكذلك تقتضي اعتبار عدم البعد في الاستدامة
فتدبر ولبعض مشايخنا المحققين ره كلام طويل يتعلق بالمقام قال ره ان ظاهر النص والفتوى ان
هذا الشرط يعني عدم البعد بين المأموم بمنزلة في الابتداء والاستدامة خلافا للمحكي عن قواعد
الشهيد وكذا وهو الذخيرة استحسانه ومن الرياض الميل اليه ولم اعرف له وجها عدا الاختصاص
دليل الشرطية وهو الاجماع بالابتداء وفيه ان معاقد الاجماعات تشمل الاستدامة ثم انه ره قال

٧ واف ٣

ويتفرع على ما ذكرنا انفساخ القدوة اذا انتهت صلوة الصفوف المتوسطة والظاهر انتها لانقوم بتجديد
الامام ولا بانتقال المتاخر الى محل الجواز كما يظهر من بعض وان حصل انتقالهم قبل انتهاء الصلوة
المتخلل اولى ولعل وجهه ما يظهر من الاخبار من الوحدة في تحصيل شرط الجماعة للماموم اذا حصل
في الاثناء مثل ما اذا مات الامام او انتهت صلوته وقدم المامومون واحدا والبناء على انه
يجوز الشروع في الاقتداء في مكان بعيد اذا خاف فوت الاقتداء ثم اللحوق بالصف فتهم من ذلك
تسويغ البعد ضرورة في الابتداء فتسويغه في الاثناء اولى كذا فهم انتهى قولكم ويكره ان يقرء
الماموم خلف الامام الا اذا كانت الصلوة جهرية ثم لا يسمع ولا همهمة وقيل يحرم وقيل
يستحب ان يقرء الحمد فيما لا يجهر به والاول اشبه المراد بالامام هو الامام المرضي الذي يجب
لا بمجرد الصورية كما صرح به جماعة ويحرر الكلام يتم بالفرض لمسائل الاولى في القراءة خلف
الامام المرضي في اولى الجهرية ويتوضح المقال بحصول البحث في مقامين الاول فيما اذا سمع قراءة الامام
او همهمته فنقول انه لا خلاف كما في السرائر وغيره في عدم وجوب القراءة على الماموم بل في
والمعتبر والتذكرة والمنتهى والجواهر وفيما حكي عن المنتهى وغيره الاجماع عليه ويدل على ذلك اخبار
معتبرة منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اذا صليت خلف امام تأتم به فلا تقرء خلفه
سمعت قراءته ام لم تسمع الا ان تكون صلوة تجهر فيها بالقراءة ولم تسمع فاقرء ومنها صحيحة
عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصلوة خلف الامام اقرا خلفه فقال اما الصلوة
التي لا يجهر فيها فانما امر بالجهر لينصت من خلفه فان سمعت فانصت وان لم تسمع فاقرء ومنها صحيحة
قتيبة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كنت خلف امام ترضى به في صلوة يجهر فيها بالقراءة فلم تسمع ذلك
فلم تسمع قراءته فاقرء انت لنفسك وان كنت تسمع الهمهمة فلا تقرء ومنها صحيحة الحلبي عن ابي
عبد الله عليه السلام قال اذا صليت خلف امام تأتم به فلا تقرء خلفه سمعت قراءته او لم تسمع ومنها ما عن
سماعة في رواية موثقة قال سألته عن الرجل يؤم الناس فيسمعون صوته ولا يفقهون ما يقول فقال
اذا سمع صوته فهو يجزيه واذا لم يسمع صوته قرء لنفسه ومنها رواية عمرو بن الربيع البصري عن جعفر
بن محمد عليه السلام انه سئل عن القراءة خلف الامام فقال اذا كنت خلف امام تتولاه وتثق به فانه يجزيك قراءته وان احببت ان تقرء فاقرء
فيما يخافت فيه فاذا جهر فانصت قال الله تعالى وانصتوا لعلكم ترحمون ومنها رواية علي بن جعفر عن

ويحتمل عن تمّ وذلك وغيرهما نقائها عن انتقال المتاخر الى موضع الجواز كما م

لخبر موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل يكون خلف الامام يجهر بالقراءة وهو يقتدي به هل له ان يقرأ من
خلفه قال لا ولكن يقتدي به وهذه الاخبار صريحة في عدم وجوب القراءة على الماموم اذا سمع
قراءة الامام في الركعتين الاوليين من الجهرية ثم ان الاصحاب بعد اتفاقهم على عدم الوجوب
بل اجماعهم على عدم الاستحباب كما في التذكرة بل عدم الخلاف بينهم في اصل المرجوحية كما في التنقيح
والرياض وفيما حكي عن الغنية اختلفوا في انها محرم او مكروه على قولين اولهما خيرة المقنع وظاهر
النهاية والوسيلة والغنية والمراسم وظاهر الذخيرة وحكي عن بعض والاستبصار وروايات الاحكام
للراوندي وجماعة وثانيهما خيرة المصنف هنا وفي المعتبر والنافع والعلامة في الارشاد والتبصرة
في اللمعة وحكي عن الموجز والمحرر والبيان والنفلية بل في الروضة وفيما حكي عن شرح المشهور
وظاهر التذكرة والحكي عن المنتهى ونهاية الاحكام وشرح الارشاد لفخر المحققين والتمهيد
في جملة من كتبه الاردبيلي حجة القول الاول امور احدها اصالة عدم مشروعية القراءة التي هي
من جملة التوقيفيات المحتاجة الى التوظيف لانتفاء ما يدل على الترخيص في القراءة بعد اختصاص
ما دل على وجوبها بالمنفرد ثانيها قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا وقد تمسك
به روض الجنان لهذا القول وتقريب الاستدلال ان الامر للوجوب وترك الواجب محرم
واجيب عن ذلك اولا بمنع كون الامر هنا للوجوب وذلك لان الاستماع لقراءة القران
مستحب في الصلوة وغيرها ومقتضى اتحاد السياق كون الامر بالانصات ايضا للاستحباب
وثانيا بعدم منافاة وجوب الانصات لجواز القراءة لانه عبارة عن الاستماع ومعلوم ان ذلك
غير مناف للقراءة اخفاتا قال في الصحاح الانصات السكوت واستماع الحديث وقال الثعلبي
فيما حكي عن تفسيره وقد يسمى الرجل منصتا وهو قارئ او مسبح اذا لم يكن جاهرا به الا ترى
انه قيل للنبي صلى الله عليه وآله ما تقول في انصاتك قال اقول اللهم اغسلني من خطاياي انتهى لا يقال ان
ما ذكرت ينافي ما في صحيحة معوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام كان في صلوة الصبح فقرء ابن الكوا
وهو خلفه اية فانصت علي عليه السلام تعظيما للقران حتى فرغ من الاية ثم عاد في قراءته ثم عاد ابن الكوا
فانصت علي ايضا ثم قرء فاعاد ابن الكوا فانصت علي عليه السلام فانه لو لم يكن الانصات سكوتا ما كان
مجامعا للقراءة لانا نقول لا منافاة بين ما قلناه وبين مؤدى الصحيحة لانا انما ندعي عدم

منافاة القراءة الاخفاتية للانصات ولا مانع عن عدم منافاتها اذا كانت جهرية له وقد امره [?]
حيث كانت في صلوة الصبح كانت جهرية كانت منافية للانصات فلعله لذلك قد قطع القراءة
ولا يتوهم ان هذا الخبر مناف للجواب الاول عن الاستدلال بقوله تعالى واذا قرئ القرآن الآية لانا نقول
ان الفعل مجمل ولم يعلم ان انصاته كان على وجه الوجوب حتى ينافيه الجواب الاول ثالثها
انه قد ورد النهي صريحا عن القراءة خلف الامام في صحيحة قتيبة وصحيحة الحلبي المتقدم ذكرهما
وكذلك قد ورد الامر بالانصات صريحا الظاهر في الوجوب في صحيحة ابن الحجاج ورواية عمرو
بن الربيع البصري اللتين تقدم ذكرهما واصرح من ذلك كله رواية علي بن جعفر المذكورة فانها قد
دلت على انه ليس للماموم ان يقرأ خلف الامام في الجهرية وكذا القراءة فانها قد وردت في مقام
بيان الوظيفة رابعها صحيحة زرارة المروية في الكتب الثلاثة والمحكية عن المحاسن ومستطرفات
السرائر عن كتاب حريز عن زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلام كان امير المؤمنين عليه السلام يقول من قرأ خلف
امام يؤتم به بعث على غير الفطرة واجيب عن هذه الصحيحة بظهورها في الكراهة لشيوع التعبير
بمثله عنها خامسها ما تمسك به بعضهم مما ارسله [?] بقوله وروي ان ترك القراءة خلف
الامام واجب وقد يضعفه مع عدم الجابر بل يدعى قبل انه نقل لما فهمه هو من الاخبار
المتضمنة لمثل التعبير بعبارة لا تقرأ حجة القول الثاني هي الاخبار المذكورة بعينها بعد
حمل النهي عن القراءة فيها على الكراهة وحمل الامر بالانصات على الندب وفيه ان النهي
حقيقة في التحريم والامر حقيقة في الوجوب ولا وجه للعدول عن الحقيقة الا بمعونة قرينة
واضحة هي مفقودة في المقام والاستشهاد للحمل المذكور بصحيحة زرارة الناطقة بان من
قرأ خلف امام يؤتم به بعث على غير الفطرة ليس بسديد لان غاية ما هناك انها حملت على
الكراهة وهذا القدر لا يكفي في الاعتداد بها في صرف الاخبار الظاهرة في الحرمة الى خلاف
ما هي عليه من الظهور هذا ولكن قد تمسك صاحب المستند للحمل على الكراهة بوجوه
احدها احتمال كون كلمة لا في عبارة لا تقرأ الواقعة في اخبار المسئلة نافية لا ناهية وعلى
هذا فلا يثبت منها سوى المرجوحية بل نزاد على ذلك فنقول اذا ثبت انها هنا ايضا نظرا لكون
المقام مما يحتمل ان يكون عبارة عن نفي الوجوب انتهى وانت خبير بما فيه اولا من جهة ان مقابلة

لا تقرأ في الاخبار بقولهم عليهم السلام اقرأ ابعد عن الاحتمال المذكور ضرورة ان في المقابلة دلالة واضحة على
كون صيغة لا تقرأ للنهي دون النفي وثانيا من جهة ان عدم دلالتها على الانشاء على تقدير كون
صيغة لا تقرأ صيغة النفي انما هو مبني على مذهبه وهو عدم افادة الجملة الخبرية المستعملة في
مقام الانشاء الحرمة وقد اوضحنا سقوطه في محله وثالثا انه على تقدير تسليم عدم كون شأن الجملة
الخبرية افادة الحرمة نقول ان ذلك انما هو فيما اذا لم تكن الجملة في مقام بيان الوظيفة واما اذا
كانت كذلك كما هو الحال هيهنا فلا شبهة في كون شأنها افادة الحرمة كما لا يخفى على من تدبر
ثانيها ان اكثر تلك الاخبار يشمل الاخفاتية المحكوم فيها بالقراءة في الاخبار وتخصيصها بالجهرية ليس
ان لم يكن اولى من الحمل على المرجوحية او نفي الوجوب نظرا الى ان ارادة المرجوحية او عدم الوجوب
من النهي مجاز والتخصيص اولى منه فلا اقل من عدم اولوية العكس فيتساويان ويبقى ما اختص
من اوامر الانصات بالجهرية مثل صحيحة ابن الحجاج ورواية عمرو بن الربيع وما اختص من نواهي
القراءة بالجهرية كصحيحة قتيبة ونحوها سليما عن المعارض ثالثها ان النواهي في مقام توهم
توهم الوجوب فلا تفيد سوى الاباحة وفيه اولا ان الاباحة مما لا قائل بها اذ قد عرفت من التنقيح
وشرح النجيبية نفي الخلاف في ثبوت المرجوحية فيكون ذلك قرينة على عدم كون النهي هنا لمجرد
رفع الوجوب فاتضح دلالتها على المرجوحية في الجملة ثم ثبت الحرمة بمقتضى كون الاصل في
النهي ذلك فتأمل وثانيا انا لو سلمنا كون النواهي ساكتة عن بيان الاباحة كفانا الامر
بالانصات في صحيحة ابن الحجاج وغيرها بعد عدم جريان احتمال وروده مورد دفع توهم الحظر
لكون المقام مقام توهم وجوب القراءة لا حرمتها فان قلت قد ذكرت آنفا ان الانصات اعم
من السكوت لكونه بمعنى الاصغاء فيجامع القراءة اخفاتا قلت نحن وان سلمنا عدم الملازمة
بين الانصات وترك القراءة الا ان ذلك حيث لا قرينة على كون المراد به السكوت وترك القراءة
كما هو الحال هيهنا حيث ان مقابلته قوله انصت لقوله اقرأ اقوى شاهد على كون المراد
بالانصات هنا السكوت المحض سيما بعد معلومية لزوم الاخفات لو قرأ فكأنه عليه السلام قال واما
الصلوة التي يجهر فيها فانما امر فيها بالجهر لينصت من خلفه فان سمعت فاترك القراءة وانصت
له وان لم تسمع فاقرأ وخففه فتحصل من جميع ما ذكرنا ان الاقوى هو حرمة القراءة خلف الامام في

اولى من الحمل على المرجوحية او نفي الوجوب ويمكن المناقشة فيه بان التخصيص بالجهرية

في الجهرية عند سماع القراءة او الهمهمة هذا وقد وقع من الفاضل النراقي ره في المستند ما ينبغي
التعرض له فانه ره بعد اختياره القول بالكراهة ترك الاستناد فيه الى الاخبار وجعل عمدة
مستنده الاصل حيث قال والحق هو الثاني يعني الكراهة لا لما قيل من ظهور التعبير في موثقة
سماعة المتقدمة بالاجزاء في عدم المنع عن القراءة اصلا او عدم كونه للحرمة فهي قرينة مقربة
لاحتمال ارادة الاستحباب من ظاهره الوجوب لمنع الظهور المذكور ولو سلم فانما هو في مثل
قول المخبر بان تفعل كذا لا في مثل يجزيك فعل فلان ولا لصحيحة ابن يقطين عن الرجل يصلي
خلف امام يقتدي به في صلوة يجهر فيها بالقراءة فلا يسمع القراءة قال لا باس ان صمت وان
قرء لكونها غير الشمول بل للاصل السالم عن معارضة ما يصلح لاثبات الحرمة بالمرة انتهى و
الانصاف انه غير سديد لان التمسك بالاصل مع وجود النصوص الدالة على كل من الطرفين
غير في محله مضافا الى انه اذا استند الى الاصل في اثبات الجواز فالى اي شيء يستند في اثبات
الكراهة الآن يقال انه يستند فيها الى فتوى الجماعة او الى نفي الخلاف في المرجوحية في التنقيح
وشرح النجيبية شيهان الاردبيلي ان بعض مشايخنا المحققين ره قال بعد الاشارة الى الاقوال
في المسئلة ما نصه اعلم ان الخلاف يمكن تحريره على وجهين احدهما ان يكون الخلاف في تحريم
القراءة وكراهتها من جهة الخلاف في وجوب الانصات واستحبابه فعلى الاول يحرم القراءة
لانها ضده وعلى الثاني يستحب تركها لتوقف الانصات المستحب عليه وح فلا اختصاص
لهذا النزاع بالقراءة بل يجري في غيرها من الذكر والدعاء فلو قلنا بتحريم القراءة ح كانت مبطلة
قطعا ان وقعت على قصد الجزئية وكذا ان وقعت لا بقصدها لان الكلام المحرم مبطل بناء
على ما تقرر في محله من ابطال التكلم بالمحرم وان كان ذكرا او دعاء او قرانا نعم كراهتها لتوقف
الانصات على تركها لا يوجب ابطالها للصلوة لامكان كونها مستحبة في نفسها مقدمة للمستحب
الآخر كما في ساير المستحبات المتضادة الثاني ان يكون الخلاف في حرمة القراءة على وجه الجزئية
وكراهتها على هذا الوجه فيكون ابطالها للصلوة على القول بالحرمة من جهة التشريع وعلى
القول بالكراهة لا تبطل لان معناها ان الانصات مع وكول القراءة الى الامام افضل من القراءة
لنفسه وعدم التعويل على قراءة الامام فيكون حاصل الخلاف هو ان المسقط رخصة او عزيمة

فلادليل

٧ مقام

فلا دليل على الوجوب هو الاستحباب وثبوت المرجوحية في مقابل الاحتمالات المتقدمة هو نفي الرجحان على
وجه الجزئية بمعنى كون عدم التعويل على قراءة الامام ارجح من توكيلها اليه لا نفي الرجحان الذاتي في
جعل القراءة بالنسبة الى الماموم كقراءة الحائض والجنب للعزائم او غيرها انتهى الثاني انما وقع من التفرقة
بين سماع القراءة وبين سماع الهمهمة في الحكم المذكور في العنوان انما هو بالنظر الى الاخبار وفتوى المعظم
من عدم الفرق بينهما ولكن لا يخفى عليك ان كلام الشيخ ره في ط ظاهر في التفرقة بينهما فحكم بالانصات
في سماع القراءة وخيّر بين القراءة وتركها في سماع الهمهمة لانه ره قال اذا صلى خلف من يقتدى به
لا يجوز ان يقرء خلفه سواء كانت الصلوة يجهر فيها بالقراءة او لا يجهر فيها بل يسبح فيها وينصت لها فان سمع
القراءة الا ان قال وان كانت يجهر فيها وخفي عليه القراءة قرء لنفسه وان سمع مثل الهمهمة اجزءه و
ان قرء في هذه الحال كان ايضا جايزا انتهى وهو ظاهر عبارة النهاية او صريحها ايضا لانه قال فيها اذا تقدم
من هو بشرايط الامام فلا تقرء خلفه سواء كانت الصلوة مما يجهر فيها بالقراءة او لا يجهر بل تسبح
مع نفسك وتحمد الله وان كانت الصلوة مما يجهر فيها بالقراءة فانصت للقراءة فان خفي عليك قراءة
الامام قرات انت لنفسك وان سمعت مثل الهمهمة من قراءة الامام جاز لك ان لا تقرء وانت مخير
في القراءة ويستحب لك ان تقرء الحمد وحدها فيما لا يجهر الامام فيها بالقراءة وان لم تقرأها فليس عليك
شيء انتهى وحكى مثل ذلك عن ابن حمزة في الواسطة ونجيب الدين ابن سعيد لكنا لم نعثر لذلك على دليل
صالح والتمسك بلفظ يجزيك في موثقة سماعة المروية كما صدر من بعضهم لا وجه له لان ظاهر
الاجزاء في مقام بيان الوظيفة انما هو سقوط التكليف عنه ولا لازم ذلك كون قراءته للامر فتدبر
الثالث انه لو لم يسمع قراءة الامام ولا همهمته في اولي الجهرية فالمشهور نقلا وتحصيلا
جواز القراءة ح بل في الرياض انه اطبق الكل على الجواز وان ما حكي عن ظاهر بعض من عدم الجواز
ضعيف جدا قلت وقع في كلام بعضهم نسبة القول بالمنع الى ابن ادريس ره وابن البراج على
الجواز وعبارة السراير ليست صريحة في المخالفة نعم هي ظاهرة في ذلك لانه قال فيها الخلف الرابع
في القراءة خلف الامام الموثوق به فروي انه لا قراءة في الاولتين في جميع الركعات والصلوة سواء
كانت جهرية او اخفاتية وهو اظهر الروايات والذي يقتضيه اصول المذهب لان الامام ضامن
القراءة بلا خلاف وروي انه لا قراءة على الماموم في الاولتين في جميع الصلوات الجهرية والاخفاتية

الا ان تكون صلوة يجهر لم يسمع فيها الا همهمة فيقرء لنفسه وروي انه ينصت فيما يجهر فيه الامام
بالقراءة ولا يقرء هو شيئا وليس عليه القراءة فيما خافت وروي انه بالخيار فيما خافت فيه الامام فاما
الركعتان الاخيرتان فقد روي انه لا قراءة فيهما ولا تسبيح وروي انه يقرء فيهما او يسبح والاول
اظهر انتهى فان ما استظهره واختاره انما هو القول بانه لا قراءة على الماموم في المفروض ونفي
القراءة كما يمكن ان يكون لنفي الجواز كذلك يمكن ان يكون لنفي الوجوب الا ان يقال ان نفي القراءة
ظاهر في نفي التوظيف والمشروعية فياتي المنع من جهة التشريع وعلى اي حال فاق كلام جملة من
الاساطين من نسبة القول بعدم الحرمة الى الاكثر الموقونة بوجود الخلاف فيه وما في كلام جملة
اخرى من نقل المنع قولا في المسئلة كما في عدم المنع قولا فما يظهر من صاحب الجواهر من انكار
القول بذلك حيث قال واما اذا لم يسمع حتى الهمهمة فيجوز في الجملة القراءة بلا خلاف اجده بين
الاصحاب بل ولا حكي عن احد منهم عدا الحلبي مع انه لا صراحة في عبارته في السرائر بذلك بل ولا ظهور ولا
يبعد انه وهم من الحاكي انتهى لا يخلو من خفاء سيما مع اقتضاء اطلاق المقنع وف والتهذيب المنع
من القراءة في الجهرية المنع فمحل النزاع وتوضيح القول في المسئلة انهم اختلفوا في القراءة فيما اذا
لم يسمع في الجهرية قراءة ولا همهمة على اقوال احدها المنع وهو الذي جرى في السنة الاواخر عدة قولا
ثانيها الوجوب وهو صريح [illegible] الاستبصار وظاهر ط وق والنهاية والوسيلة وهو المحكي من علم الهدى
وابي الصلاح وعلي بن الفضل الحلبي وغيرهم ثالثها الكراهة وهو المحكي عن سلار بن عبد العزيز رابعها
الاستحباب وهو خيرة المعتبر و[illegible] والتذكرة والارشاد واللمعة ومحكي نهاية الاحكام والمنتهى والبيان
والموجز والمحرر وشرح الارشاد لفخر المحققين والفلية وتري الهلالية والجعفرية وغيرها خامسها
الاباحة كما حكي القول بها عن القاضي وظاهر الراوندي وابن نما حجة القول الاول اطلاق ما دل
على المنع من القراءة خلف من يقتدى به كصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا قال ابو جعفر ع كان امير المؤمنين ع
يقول من قرء خلف امام ياتم به فمات بعث على غير الفطرة وصحيحة زرارة عن احدهما ع قال اذا
كنت خلف امام تاتم به فانصت وسبح في نفسك وفي رواية يونس بن يعقوب قال سألت ابا عبد الله ع
عن الصلوة خلف من ارتضي به اقرء خلفه قال من رضيت به فلا تقرء خلفه والجواب عن ذلك كله
انها مقيدة بالاخبار الاتية المصرحة بعدم الحرمة القراءة عند عدم سماع قراءة الامام ولا همهمته

فيحمل

فيحمل اطلاق هذه الاخبار على غير الجهرية جمعا بين المطلقات والمقيدات وقد يستدل للقول المذكور
باطلاق ما تضمن النهي عن القراءة خلف الامام سمع قراءته او لم يسمع كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع
قال اذا صليت خلف امام تاتم به فلا تقرء خلفه سمعت قراءته او لم تسمع وانت خبير بان هذا الاطلاق
ايضا يقيد بالاخبار المشار اليها اللاحقة بعدم المنع من القراءة عند عدم السماع في الجهرية فيحمل الاطلاق
المذكور على الاخفاتية او يراد بما لم يسمع خصوص الاخفاتية والذي يكشف عن ذلك انه ع عقب
ذلك فيما هو المروي من طريق الصدوق ره بقوله الا ان تكون صلوة تجهر فيها بالقراءة ولم تسمع فاقرا
فلعل رواية الشيخ ره لها خالية عن هذه الفقرة ناشئة من تقطيع الاخبار حجة القول الثاني
طائفة من الاخبار فمنها صحيحة الحلبي المتقدمة عن ابي عبد الله ع قال اذا صليت خلف امام تاتم به
فلا تقرء خلفه سمعت قراءته او لم تسمع الا ان تكون صلوة تجهر فيها بالقراءة ولم تسمع فاقرء ومنها
قوله ع في صحيحة قتيبة المتقدمة اذا كنت خلف امام ترضى به في صلوة يجهر فيها بالقراءة فلم تسمع
قراءته فاقرء انت لنفسك ومنها قوله ع في موثقة سماعة المتقدمة وان لم يسمع صوته قرء
لنفسه وتقريب الدلالة ان صيغ الامر فيما عدا موثقة سماعة والجملة الخبرية المستعملة في الانشاء
في موثقة سماعة ظاهرة في الوجوب بحكم التبادر والاطلاق فان قلت ان الاوامر الواردة في هذه الاخبار
ناظرة الى صورة عدم سماع القراءة الظاهر في عدم سماع الكلمات والحروف ولا ينافي ذلك وجوب
القراءة عند عدم سماع القراءة وان سمع الهمهمة وانتم لا تلتزمون بذلك فلا محالة اعتبار عدم
سماع شيء من القراءة والهمهمة في الحكم بوجوب القراءة قلنا ان الاخبار بين متضمن للفظ اذا لم
يسمع صوته وبين متضمن لقوله ع ان سمع الهمهمة واختصاص الاخير بصورة عدم سماع القراءة
ولا الهمهمة ظاهر وكذا الثاني لاشعاره بعد قوله والا تسمع قراءته الا انه لا يلزم بعده فان كنت
تسمع الهمهمة فلا تقرء صريح في ارادة عدم سماع الهمهمة من عدم سماع القراءة واما الاول
اعني ما تضمن للفظ لم يسمع غير مقيد فهو مجمل اذ لم يعلم ان المراد بما لم يسمع هو القراءة او الهمهمة
والقدر المتيقن خروج عدم سماع الهمهمة اذ الحكم الثابت لعدم سماع القراءة ثابت له
ايضا ولا عكس فعدم سماع الهمهمة مراد قطعا مع ان المجمل يحمل على المفصل وجعل عدم السماع
من قبيل المطلقات لا وجه له اذ لا معنى لتعلق الحكم بمطلق عدم السماع على انه على فرض الاطلاق

يجب حمله على التقية كما نبه على ذلك في المستند بعد الفراغ عن الحجة والجواب على ما جمع الاخبار ان الاوامر المذكورة
قد وردت في مقام توهم الحظر وقد عرفت في محله ان ما كان من الاوامر من ذلك القبيل لا يفيد سوى
جواز الاباحة وباق هذا الجواب توضيح عند الكلام على حجة القول الخامس حجة القول الثالث هي
حجة القول الثاني مع حمل الاوامر في الاخبار على الاستحباب جمعا بينها وبين اخبار المنع المتقدمة في
حجة القول الاول وفيه مع ان الجمع المذكور كما اشار اليه انه يستلزم ارتكاب خلاف الظاهر في كل
من الاخبار الناهية على الاطلاق والاخبار الامرة فان ارادة المرجوحية من النواهي خلاف الظاهر
هنا مضافا الى ان الاوامر وردت في مورد توهم كارادة الرجحان من الاوامر فحمل النواهي على الاخبار به
متعين لعدم استلزامه ارتكاب خلاف الظاهر هنا مضافا الى ان الاوامر وردت في مورد توهم الحظر كما عرفت
فلا تفيد الوجوب ولا الاستحباب وانما تفيد مجرد الاباحة فلا وجه للاستدلال بها على الاستحباب
حجة القول الرابع هي حجة القول الاول بعد حمل النواهي على الكراهة وفيه ما عرفت من كون حمل النهي
على الكراهة مخالفا للظاهر فلا يصار اليه من غير شاهد بل يتعين حمل المطلق على المقيد كما عرفت حجة القول
الخامس امور الاول اصالة الاباحة بعد حمل النواهي على الصلوة التي لا يجهر فيها الثاني الاخبار الامرة
بالقراءة بعد اختصاصها بالاباحة بحكم ورود الاوامر فيها مورد توهم الحظر وقد عرفت في هذا الاستدلال
بوجوه احدها ما حكاه في الجواهر من انه لا يتصور الاباحة في جزء العبادة لكنه اجاب بامكان
بان يقصد عدم التصوير في مجموع العبادة دون اجزائها فيكفي ح رجحان الجملة بل هو في الحقيقة
كالجزء المندوب في العبادة الواجبة ضرورة تضاد الاحكام ثم قال بل قد يقال انه لا مانع من
تحقق الكراهة الحقيقية في بعض الاجزاء بمعنى مرجوحية الفعل بالنسبة للترك لا اقلية الثواب
فانه لا مضايقة عند العقل في غيره في قول الشارع اطلب الصلوة جماعة طلبا راجحا الا ان ترك
القراءة فيها ارجح من فعلها وان كان لو فعلت كانت من اجزائها وداخلة تحت اسم الصلوة وبذلك
ذاك ايضا ما فرض تعلق الطلب بجزء خارجي كالتربع ونحوه مع فرض مساواة عدم بعض اجزائه
لوجوده او رجحانه عليه وان كان هو جزءا ايضا لوجوبه بل الا انه لا يقدح في رجحان طلب
المجموع من حيث الاجتماع فلا باس ح بكونه جزءا من المطلوب فانه لم يتعلق به الطلب المتعلق باسم
الجملة ودعوى انحلال الطلب بالجملة الى الطلب بكل جزء جزء في نفسه يمكن منعها انتهى واقوى ما ذكره

تقرر في محله م

ان يجب

ان يجب عن المناقشة بان غرض القائل ليس هو الاباحة المحضة من جهة رجحان القراءة اصلا ولو من جهة
بل غرضه عدم وجود امر بخصوص القراءة لا وجوبا ولا ندبا ولا منافاة بين ذلك وبين رجحان
القراءة من جهة اخرى وهي رجحان ما هو من قبيل الذكر وما هو بمنزلته كالقرآن فلا وقع
لما ذكره المناقش من عدم تصوير الاباحة في جزء العبادة ضرورة ان المراد من عدم التصوير عدم تصوير
الاباحة في جزء العبادة من دون رجحان من جهة اخرى كما لا يخفى ثانيهما ما في المستند من منع ورود
الاوامر في جزء العبادة مورد توهم الحظر والمنع نظرا الى توقف ذلك على ثبوت تقدم المطلقات الناهية
عن القراءة خلف الامام بدون القرينة المقيدة على صدور الاخبار المفصلة واني لنا العلم بذلك
ولا يخفى عليك سقوطه بعد ما عرفت من ان مراده بالتقدم ان كان هو التقدم الزماني ضرورة ان الاخبار
المفصلة انما رويت عن الصادقين عليهما السلام وقد اكثر اطلاقات المنع من القراءة خلف الامام وقد رويت
عن امير المؤمنين ع ووضوح شمول هذا التقدم كثيرا على علم مضافا الى ان الظاهر من بعض الاخبار هو
ان المنع من القراءة خلف الامام كان معروفا بين المسلمين وذلك التداول هو السبب في كثرة توجيه
السؤال الى الصادقين عن حكمها هنا تم لمعلوم ان الحظر المحتمل الموهوم كاف في سقوط الامر عن افادة
الوجوب فلا وجه لاعتبار الحظر المحقق ثالثهما ما في المستند ايضا من منع صرف الامر عن حقيقته
بوروده في مقام توهم الحظر ولا يخفى سقوطه على من له حظ من علم الاصول رابعها انه لا معنى للاباحة
بعد الالتزام بالمصير الى القول بجواز التسامح في ادلة السنن والاكتفاء في الحكم بالاستحباب بمجرد
فتوى فقيه من دون اطلاع على مستنده وفيه اولا انه قد تقرر في محله ان قاعدة التسامح
لا تثبت الاستحباب الشرعي اذ ليس مؤداها الا ما يحكم به العقل من حسن الاتيان بما يحتمل انه
انه محبوب للمولى وانه ما الاجازة فيه عنده وثانيا ان قاعدة التسامح كما تجري فيما يحتمل استحبابه
كذلك تجري في ادلة الكراهة وقد عرفت ان فتوى بعضهم بالاستحباب هنا معارضة بفتوى
بعض اخر بالكراهة الثالث صحيحة علي بن يقطين عن الرجل يصلي خلف امام يقتدي به في
صلوة يجهر فيها بالقراءة فلا يسمع القراءة قال لا باس ان صمت وان قرأ وهي كما ترى ظاهرة في
تساوي الطرفين وهي حجة في اثبات مؤداه نعم لا يمنع من استحباب القراءة من حيث اندراجها
تحت عنوان القرآن والذكر غاية ما هناك انه لا خصوصية للقراءة ح فيكون حالها في الرجحان

حال ساير الاذكار ولا منافاة بين ذلك وبين الاخبار الذي ينافيها انما هو الرجحان الذاتي المفقود
في المقام فتبين من ذلك ان القول الخامس هو الاظهر تنبيه لا فرق في شيء من الاقوال المحتملة
بين ان يكون عدم سماع قراءة الامام او همهمته مستندا الى بعد المأموم عن الامام من جهة كثرة صفوف
المأمومين وكونه في الصفوف المتاخرة البعيدة او الكثرة الصياح والتفاف الاصوات بعضها ببعض
ولو مع عدم البعد بين الامام والمأموم وهل يجري على عدم السماع المستند الى الصمم حكم عدم
السماع لعارض اولا وجهان يجيء حال الاصم بالقياس الى صاحب السمع المفارق في قياس عليه فان
كان في محل يسمع صحيح السمع وجب عليه الانصات وان كان في محل لا يسمع فيه صحيح السمع وجب عليه
القراءة نظرا الى ما ذكروه في شان من كان جاهلا بالقراءة ولا يسمع الوقت تعلمها من انه يقف بقدر ذكر
الله تعالى بقدر زمان يسمع قراءة العارف وجهان من ان المدار على عدم السماع وهذا العنوان
موجود في الاصم ومن انصراف الاخبار المحكوم فيها بذلك الحكم الى عدم السماع لعارض خارجي
كالصياح وما بمنزلته لا الى المفارق من عدم السماع الناشي من نفسه وجهان غير بعيد في نهاية الاحكام
انه يجب على الاصم ان يقرء لنفسه لانه لا يسمع انتهى والسر فيه ما ذكره هنا هو انه قال في
غير الاصم من كان عدم سماعه لعارض باستحباب القراءة فكان هذا الكلام منه مبنيا على كون
حكم الاصم حكم من لا يسمع قراءة الامام لعارض فتدبر المسألة الثانية في القراءة خلف الامام
المرضي في الاولتين الاخفاتية وتوضيح الحال فيها انهم بعد اتفاقهم على عدم الوجوب وفي جماعة عليه كما
في وقت المعتبر والتذكرة اختلفوا على اقوال احدها الحرمة كما هو خيرة المقنع والغنية وتردد النهاية
وكذا غيرها ثانيها الكراهة وهو للراسم والنافع والمعتبر والمحكي عن التلخيص وشرح البيان
والموجز وكشف الالتباس والجعفرية وغيرها بل في المعتبر والمحكي عن غيره انه الاشهر بل في
الروضة انه المشهور ثالثها الاباحة حكاه جماعة عن بعض في المسألة وربما حكي عن ظاهر القاضي و
التلخيص وربما استظهر من عبارة المصنف في هذا الكتاب رابعها الاستحباب حكي عن
النهاية وط وجماعة ولكن في الكتابين صرح اولا بعدم الجواز ثم صرح بعد ذلك باستحباب الحمد
قال في النهاية اذا تقدم من هو بشرايط الامام فلا تقرء من خلفه جهرية او اخفاتية الى ان قال
ويستحب ان تقرء الحمد وحدها فيما لا يجهر الامام بالقراءة فيها وان لم تقرأها فليس عليك شيء انتهى

وعنك

وبشاهد في المؤدى عبارة ط وربما احتمل في المستحمل الجزء الاخير من العبارة على الجهرية عند عدم سماع الهمهمة
دفعا للتناقض بين شطري العبارة وقيل ان تصريحه في الشطر الاخير بقوله فيما لا يجهر الامام بالقراءة
فيها ينافي الحمل المذكور حجة القول الاول ما تقدم من النصوص المتضمنة للنهي الذي هو حقيقة في
التحريم منها ما ورد في صحيحة الحلبي المذكورة في المسألة الاولى اذا صليت خلف امام تأتم به فلا تقرء
خلفه سمعت قراءته او لم تسمع الا ان يكون صلوة تجهر فيها بالقراءة ولم تسمع فاقرأ فان الاستثناء
دليل على كون ما قبله نصا في الشمول للاخفاتية ومنها صحيحة ابن الحجاج المتقدمة حيث سئل فيها عن
القراءة في الصلوة خلف الامام فاجاب بقوله اما الصلوة التي لا يجهر بالقراءة فان ذلك جعل اليه
فلا تقرء خلفه ومنها صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال اذا كنت خلف امام في صلوة لا
يجهر فيها بالقراءة حتى يفرغ وكان الرجل مأمونا على القرآن فلا تقرء خلفه في الاولتين هذا مضافا الى
اطلاق النهي عن القراءة خلف الامام في عدة من النصوص فمنها صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم المتقدمة
قالا قال ابو جعفر ع كان امير المؤمنين ع يقول من قرء خلف امام يأتم به بعث على غير الفطرة
ومنها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا صليت خلف امام تأتم به فلا تقرء خلفه سمعت
قراءته او لم تسمع ومنها رواية يونس بن يعقوب قال سألت ابا عبد الله ع عن الصلوة خلف من
ارتضي به اقرء خلفه قال من رضيت به فلا تقرء خلفه فان اطلاق هذه الاخبار الآمرة بالسكوت
والناهية عن القراءة يشمل الاخفاتية ايضا ويؤيدها ان عدم مشروعية القراءة التي هي
من التوقيفيات المحتاجة الى التوظيف لعدم ما يدل على الرخصة في القراءة بعد اختصاص ما
دل على وجوبها بالمنفرد حجة القول الثاني امران الاول ما وقع التمسك به في كلام بعض من صار
الى هذا القول وهو الاصل والظاهر ان المراد به اصل البراءة فلا يتم الاستناد اليه الا في مقابل
القول بالحرمة الثاني الجمع بين ما دل بظاهره على الحرمة كاكثر اخبار الباب وبين ما دل بظاهره على الجواز
كصحيحة سليمان بن خالد قال قلت لابي عبد الله ع يقرء الرجل في الاولى والعصر خلف الامام و
هو لا يعلم انه يقرء قال لا ينبغي له ان يقرء يكله الى الامام ورواية المرافقي عن جعفر بن محمد انه
سئل عن القراءة خلف الامام فقال اذا كنت خلف امام تتولاه وتثق به فانه يجزيك قراءته وان
احببت ان تقرء فاقرء فيما يخافت فيه فاذا جهر فانصت قال الله تعالى وانصتوا لعلكم ترحمون

عن ابي جعفر ع قال كنت
خلف امام فلا تقرأن
شيئا في الاولتين
ومنها صحيحة زرارة

٣

وصحيحة علي بن يقطين عن الركعتين اللتين يصمت فيهما الامام اقرأ فيهما بالحمد وهو امام يقتدى به
قال ان قرأت فلا بأس وان سكت فلا بأس ولكن قال بعض المحققين من مشايخنا ان هذا الجمع
لا يخلو من اشكال لان هذه الاخبار ضعيفة سندا ودلالة لقوة احتمال ارادة الركعتين الاخيرتين
من مورد السؤال في الصحيحة الاخيرة فيكون المراد في الجواب نفي البأس عن السكوت عن القراءة
والاتيان بالتسبيح ثم ان رواية تحتمل هذا في الصحيحة الاولى ايضا بقرينة قوله وهو لا يعلم ان الامام
يقرأ مع ان المعهود لا ينفع الكراهة لمن يأجل من ظهور النواهي الكثيرة بالتحريم واما رواية
فهي ضعيفة مع احتمالها الاحتمال السابق وكان يراد من قوله فيها فخافت الجهر علي وحده لم يسمع المأموم
واحتج في المستند لهذا القول اما على انتفاء الحرمة فيما مر في الجهرية من الاصل السالم عما يصلح للاثبات
حتى عن كثير مما يظن ثبوتها مر في الجهرية كالامر بالانصات واما على المرجوحية فعموم صحيحة زرارة
المذكورة وخصوص صحيحة الازدي عن ابي عبد الله عم انه قال اني لاكره للمرء ان يصلي خلف الامام
صلوة لا يجهر فيها بالقراءة فيقوم كانه حمار قال قلت يصنع ماذا قال يسبح ولا يخفى عليك ان دلالة
صحيحة زرارة على المرجوحية وان كانت ظاهرة الا ان دلالة صحيحة الازدي عليها لا يظهر له وجه
فانها انما افادت كراهة السكوت المطلق واستحباب التسبيح ابن في الرغبين كراهة القراءة محضة
القول الثالث ما اشار اليه بعض من امرنا احدها الاصل وثانيها صحيحة علي بن يقطين قال سألت
ابا الحسن الاول عليه السلام عن الركعتين اللتين يصمت فيهما الامام اقرأ فيهما بالحمد وهو امام يقتدى به
فقال ان قرأت فلا بأس وان سكت فلا بأس وهي صريحة في تساوي طرفي الفعل والترك واما
الامر بالقراءة في الاخبار المعتبرة المستفيضة فمحمول على الاباحة لوروده في مقام توهم المنع واورد
عليه في الجواهر بانه لا يتصور الاباحة في جزء العبادة ثم قال اللهم الا ان يمنع ذلك بان يخص عدم التصور
بالتصور في مجموع العبادة دون اجزائها فيكون ح معنى الجملة بل هو في الحقيقة كالجزء المندوب
في العبادة الواجبة ضرورة تضاد الاحكام بل قد يقال انه لا مانع من تحقق الكراهة الحقيقية
في بعض الاجزاء بمعنى مرجوحية الفعل بالنسبة الى الترك لا اقلية الثواب فانه لا مضايقة
عند العقل وغيره في تعلق الشارع الطلب بالصلوة جملة طلبا الزاميا الا ان ترك القراءة فيها ارجح
من فعلها وان كان لو فعلت كانت من اجزائها وداخلة تحت اسم الصلوة وبذلك اجتماعا

١٢ المراتی م

فرض

فرض تعلق الطلب بمركب خارجي كالسرير ونحوه مع فرض مساواة عدم تعلق خارجه لوجوده او بجانبه
عليه وان كان هو جزءا ايضا لوجوبه الا انه لا يتعلق في نجاة الطلب بالمجموع من حيث الاجتماع
فلا بأس بكونه جزءا من المطلوب انه لم يتعلق به الطلب المتعلق باسم الجملة ودعوى اختلال الطلب
الجملة الى طلب كل جزء في نفسه يمكن منعها الا ان البحث في جميع ذلك محال الامر فانه محل التأمل ولا
يخفى انه ره اعرض عما ذكره اولا حيث راى توجه الاشكال اليه والذي يظهر لنا هو سقوط بعض
ما ذكره اخيرا اما اولا فلان قوله بان يخص عدم التصور في مجموع العبادة دون اجزائها في غير محله
لان العبادة عبارة عما تعلق به الامر وانه لو وقع في خلالها فعل غير مأمور به لم يصح تسمية المجموع
عبادة الا من باب المسامحة التي ليس الكلام ههنا فيها بل قد حققنا في باب الصحيح والاعم من الاصول
ان الصلوة انما علم اجزاؤها بالادلة المشتملة على الامر بكل من اجزائها كالامر بالقراءة او
القيام او الركوع او السجود فالصلوة عبارة عما تألف من الافعال التي امر بها بل نعلم بما ذكرنا
انه لا يعقل كون جزء العبادة مباحا فكيف يمكن ان يكون مكروها او محرما واما ما ترى مما
يقع في خلالها ولا يبطلها فانما هو امر خارج عنها قد اغتفر وقوعه في اثنائها كالتنحنح والتكلم سهوا
ونحوهما عمدا فاتفاقا مثل ذلك لا تكون اجزاء الصلوة وانما هي امور خارجة مغتفر عنها واما ثانيا
فلان مسئلة وقوع الجزء المندوب في العبادة لا تناسب وقوع المحرم او المكروه او المباح جزء للعبادة
ضرورة كون الجزء المندوب مأمورا به بخلاف المحرم والمكروه والمباح ونحن لا نقول بالامتناع في هذه
الثلثة من باب تضاد الاحكام بل من باب انها غير قابلة لتعلق الامر بها والفرق بين الامرين واضح
الا ترى انه يجوز اجتماع الاجزاء الواجبة والمندوبة في العبادة ولا يجوز ان تكون بعض العبادة
واجبا وبعضها مباحا فالوجه في الاول اشتراك الجميع في المطلوبية بخلاف الثاني وبما ذكرناه
من البيان يعرف الفرق بين العبادة وبين المركب الخارجي كالسرير ونحوه لان العبادة عبارة
عن فعل مؤتلف من افعال تعلق بها الامر فمع عدم الامر ينتفي الموضوع بخلاف المركبات الخارجية
فقد وضع لها اسماء بحسب صغار اهل العرف فيتطرق المسامحة العرفية اليها وكان ذلك الى ما
ذكرناه او غيره اشار قده بل كلامه بقوله الا ان البحث في جميع ذلك محل التأمل القول الرابع
قد يقال انها عبارة عن اداء استحباب الذكر وقراءة القرآن وانه خير ان صحيحة علي بن يقطين

٧ جزء

بلغ

حالكه على ان لا ادلة فالقول بتساوي الفعل والترك هو الاقوى تنبيهات الاول في بيان حكم
للماموم اذا شك في ان صلوة الامام جهرية او اخفاتية وقلنا بوجوب القراءة في الجهرية عند عدم
السماع للهمهمة ولا يتم ذلك الا بالتعرض لامرين احدهما تشخيص موضوع الحكم وثانيهما تعيين نفس
نفس الحكم اما الاول فيتضح فيما اذا كان الامام مشغولا بصلوات متعددة وكان الماموم جاهلا
بما قصده الامام بعيدا عنه بحيث لا يسمع صوته لو جهر ولم يمكن الاستعلام باشارة ونحوها
في اثناء الصلوة واما الثاني فلا يخلو من الاشكال اذ يجري في وجوب القراءة وجوه ثالثها
التفصيل بين ما لو قلنا في الاخفاتية بجواز القراءة وبين ما لو قلنا بعدمه فعلى الثاني لا اشكال
وعلى الاول يدور الامر بين المحذورين في الشبهة الموضوعية فمن قال بالتخيير اسقط وجوب القراءة
ههنا وخير بين الفعل والترك ومن قال بالتوقف اشكل عليه الامر الثاني ان حرمة القراءة
في اولتي الجهرية او الاخفاتية او كراهتها لا ينافي استحباب التسبيح بعد التصريح به في كلمات
الاصحاب وورود النص عن جملة ما ورد في الاخفاتية صحيح الازدي عن ابي عبد الله ع قال
اني لاكره للمؤمن ان يصلي خلف الامام صلوة لا يجهر فيها بالقراءة فيقوم كانه حمار قال قلت
جعلت فداك فيصنع ماذا قال يسبح ومثله رواية بكر بن محمد ومنها رواية علي بن جعفر عن
اخيه قال سألته عن رجل صلى خلف امام يقتدى به في الظهر والعصر يقرء قال لا ولكن يسبح
ويحمد ربه ويصلي على نبيه ص ومن جملة ما ورد في خصوص الجهرية رواية حميد المثنى قال
كنت عند ابي عبد الله ع فسأله حفص الكلبي فقال اكون خلف الامام وهو يجهر بالقراءة فادعو
واتعوذ قال نعم فادع ومن جملة ما ورد مطلقا صحيحة زرارة عن احدهما ع قال اذا كنت خلف امام
فاتم به فانصت وسبح في نفسك حتى لا يتوهم ان الانصات انما يكون في الجهرية بناء على انه عبارة
عن عدم اظهار الصوت ورواية ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال اذا كنت امام قوم فعليك
ان تقرء في الركعتين الاولتين وعلى الذين خلفك ان يقولوا سبحان الله والحمد لله ولا
اله الا الله والله اكبر وهم قيام الحديث ولا ينافيه ما في اخبار الجهرية من سماع الصوت
او الهمهمة من الامر بالانصات لما تقرر من عدم المنافاة بين الذكر والانصات سيما اذا كان
الذكر خفيا نظرا الى ان الانصات عبارة عن عدم اظهار الصوت كما عرفت بل استظهر في المستند

عن الاصغاء لوضوح المنع
من ذلك فان الانصات
عبارة

عدم المنافاة

عدم المنافاة حتى لو فسر الانصات بالسكوت قال لان المراد منه العرفي ولا ينافي السكوت العرفي الذكر
الخفي سيما اذا كان بمثل تحريك اللسان في اللهوات فقد يتخيل ان قوله ع وسبح في نفسك في صحيحة
زرارة ظاهر في الذكر القلبي ولا يخفى سقوطه على من له خبرة بمواقع الاستعمال فان اهل اللسان ايضا
يستعملون مثل ذلك عند ارادة التلفظ على وجه لا يسمعه الحاضرون الثالث ان ما ذكر من سقوط
القراءة في شيء من اولتي الجهرية او الاخفاتية على التفصيل المتقدم انما هو اذا لم يكن الماموم مسبوقا واما اذا
كان كذلك فيجب عليه القراءة كما يأتي انشاء الله تعالى المسألة الثالثة في القراءة خلف الامام المرضي في
الركعتين الاخيرتين من الصلوة الجهرية اعني ثالثة المغرب وثالثة العشاء ورابعتها وقد اختلفوا في ذلك
على اقوال احدها عدم وجوب القراءة بل عدم وجوب التسبيح ايضا فلا يجب شيء منهما بل لا يستحب وهو صريح جماعة
منهم ابن ادريس قال في السرائر اما الركعتان الاخيرتان فقد روي انه لا قراءة فيهما ولا تسبيح وروي انه
يقرء فيهما او يسبح والاول اظهر انتهى وهو كما ترى نص في سقوط وجوب القراءة والتسبيح كليهما بل الظاهر
منه عدم الاستحباب ايضا لانه لم يفصل في هذا ايضا ثانيها التخيير بين القراءة والتسبيح مطلقا من غير تفصيل
قال في الحدائق انه مذهب الشيخ ره في النهاية والجمل والمبسوط على ما نقله المجلسي ره عنه في اكثر كتبه ثم قال وهو ظاهر
العلامة ره في الارشاد والمحقق في المعتبر انتهى ثالثها التخيير بين التسبيح والقراءة مع افضلية الاول
مطلقا وهو المنقول عن ابن عقيل والصدوقين وابن ادريس واختاره في الحدائق رابعها وجوب القراءة
على وجه التخيير بينها وبين التسبيح مع كون الاولى افضل من الثاني وهو المحكي عن ابي الصلاح ره لانه قال
هو في الاخيرتين من الرباعيات وثالثة المغرب بالخيار بين قراءة الحمد والتسبيح والقراءة افضل انتهى و
يوافقه ما في الغنية لانه قال فيها ولا يقرء في الاولتين من كل صلوة ولا في الثالثة الا ان يكون في صلوة
جهر وهو لا يسمع قراءة الامام فاما الاخيرتان وثالثة المغرب فحكمه فيها حكم المنفرد انتهى وفي الحدائق
انه صريح اكثرهم وعزاه فيها ايضا الى السيد ره ونقل عبارة المقنعة خامسها استحباب خصوص
القراءة دون التسبيح وهو صريح المحكي من عبارة الواسطة حيث قال في الاخيرتين ان قرء كان
افضل من السكوت انتهى سادسها استحباب قراءة الحمد وحدها في الجهرية والاخفاتية نقله
في بعض الحواشي عن الشيخ ره والظاهر انه عثر على ذلك في غير المبسوط والنهاية والا فهما خاليان
عن ذلك سابعها انهما مستحبان على وجه التخيير وليس شيء منهما واجبا اصلا لا معينا ولا مخيرا كما

انه ليس توقيفيهما مستحبا على وجه التعيين وهذا القول هو المحكي عن السيد ره اذ قد نقل عنه رض ما صورته
اما الاخيرتان فالاولى ان يقرء فيهما او يسبح وروى انه ليس عليه ذلك وهذا القول هو الظاهر من
الوسيلة ايضا حيث قال فيهما وفي الاخيرتين ان قرء كان افضل وان لم يقرء جاز وان سبح كان افضل
من السكوت انتهى والوجه في ذلك ان ظاهر قوله ان قرء كان الافضل هو ان القراءة افضل من تركها
بقرينة قوله وان لم يقرء جاز وقد ذكر هو ايضا ان التسبيح افضل من السكوت فيكون كل من القراءة
والتسبيح افضل من تركه وذلك هو النصوص في رتبة الاستحباب ثم منها وجوب التسبيح معينا وهو
ظاهر الصدوق في المقنع حيث قال وعليهم في الركعتين الاخيرتين ان يسبحوا حجة القول الاول امور
الاول اصالة البراءة مما ادعى بعضهم وجوبه من القراءة او التسبيح ويمكن الجواب عن ذلك بان وجوب شيء
منهما على المصلي قد ثبت قطعا والشك انما يرجع الى سقوطهما عنه بالايتمام فاصالة عدم السقوط
يفيد بقاء الوجوب في حق المأموم واصل البراءة ينقطع بذلك لان اصالة بقاء الوجوب يحقق
جريان دليل الوجوب اللهم الا ان يقال بانصراف دليل الوجوب الى المنفرد فيعود المأموم موردا للشك
البدوي فيجري اصل البراءة ولكن لا يخفى عليك توجه المنع الى الانصراف المذكور الثاني عموم
ما ورد من الاخبار الكثيرة الناطقة بالنهي عن القراءة خلف الامام المرضي مطلقا مثل صحيحة الحلبي عن
ابي عبد الله ع قال اذا صليت خلف امام تأتم به فلا تقرء خلفه سمعت قراءته او لم تسمع و
نحوها غيرها وقد تقدم وتقريب الاستدلال ان النهي وان كان حقيقة في التحريم الا انه ورد
مورد توهم الوجوب فمقتضى ان لا يفيد الا الاباحة والجواب انه لا يراد بالقراءة في الاخبار وكلمات
الفقهاء ونحو ما نظر اليه هذا المورد الا ما يقابل التسبيح والذكر اعني قراءة الفاتحة كما لا يخفى
على من التفت اليها ويؤيد على ما ذكرناه مقابلتهم القراءة بالتسبيح حتى يكون الدليل اخص
من المدعى لعدم افادته الا سقوط القراءة واين ذلك من سقوط التسبيح معها وقد يجاب ايضا
بتخصيص العمومات المذكورة النافية للقراءة خلف الامام بالقراءة الجهرية لاطلاقات
ليستا لاعانة على القراءة في الاولتين اذ ليس وظيفة الاخيرتين سوى التخيير فيهما بين
القراءة والتسبيح وانت خبير بما فيه لان التخصيص المذكور لم يقم عليه دليل ولا شاهد
فيتجه رده على مدعيه والثالث جملة من الاخبار الخاصة فمنها صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع

قال ان

قال ان كنت خلف امام فلا تقرأن شيئا في الاولتين وانصت لقراءته ولا تقرأن شيئا في الاخيرتين فان
الله عز وجل يقول للمؤمنين واذا قرء القرآن يعني في الفريضة خلف الامام فاستمعوا له وانصتوا
لعلكم ترحمون والاخيرتان تبعان للاولتين وفيه اولا ما سمعت في الجواب عن العمومات من اختصاص
القراءة في صدرها بقراءة الفاتحة فلا يفيد سقوط التسبيح وثانيا ان النهي حقيقة في التحريم وظاهر
فيه فلا يجوز العدول به عنه الا بصارف قوي يكون قائما على ذلك الظهور وهو في المقام غير
ميسور وثالثا ان الصحيحة المذكورة معارضة باخبار اخر سيتلى عليك ذكرها ان شاء الله ومنها ما
ارسله السيد ره وابن ادريس فيما حكيناه من كلاميهما اللذين تقدم ذكرهما وقد تمسك به صاحب
المستند وفيه ما نبهنا عليه غير مرة من عدم العبرة بالمرسلات المنقولة بالمعنى بدون حكاية
لفظ المخصوص والوجه في ذلك تطرق الاشكال الى اصابة فهم الناقل للمعنى الذي اراده المعصوم
بلفظه الذي يعرف هو حكايته ومن المعلوم ان ذلك يكون مسقطا له عن درجة الحجية والاعتبار
ومنها رواية جميل بن دراج قال الامام يقرء بفاتحة الكتاب ولا يقرء الذين خلفه ويقرء الرجل
فيها اذا صلى وحده بفاتحة الكتاب وهذه الرواية وان تمسك بها بعض المحققين من مشايخنا ره
الا انه يتجه عليه ما اوردناه على صحيحة زرارة من وجوه المناقشة هذا وقد تمسك صاحب المستند
باخبار اخر منها صحيح ابن يقطين المتقدم ذكره قال سألت ابا الحسن ع عن الركعتين اللتين يصمت
فيهما الامام ايقرء فيهما بالحمد وهو امام يقتدى به فقال ان قرأت فلا بأس وان سكت فلا بأس
وانت خبير بانه ليس المراد بقوله يصمت فيهما الامام الا انه يخفت فيهما الامام وحينئذ نقول انه كما
يحتمل ان يكون المراد به الركعتان الاخيرتان من الجهرية كذلك يحتمل ان يكون المراد به الركعتان
الاوليان من الاخفاتية ومنها صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة في المسائل السابقة قال قلت
لابي عبد الله ع ايقرء الرجل في الاولى والعصر خلف الامام وهو لا يعلم انه يقرء فقال لا ينبغي له ان
يقرء يكله الى الامام وفيه ما لا يخفى انه كما يحتمل كونه من الاخبار المطلقة والعجب من المستند
حيث قال ان سياقها كما صرح به بعضهم صريح في ان المراد بالقراءة المنفية ما يعم التسبيح ايضا
ومنها صحيحة زرارة لا تقرأن في الركعتين الاخيرتين من الاربع ركعات المفروضات شيئا
اماما كنت او غير امام قلت فما اقول قال ان كنت اماما او وحدك فقل سبحان الله والحمد لله ولا

الا الا الله ثلث مرات فان مفهومه عدم وجوب شيء اذا لم يكن اماما ولا منفردا وانما كان ماموما
قال في المستند في تتميم الدلالة ما حاصله انه لا يجوز ارجاع نفي الوجوب او الاستحباب في المفهوم
الى العدد ولا الى خصوص الذكر للاجماع على اتحاد الوظيفة في التسبيح ايّا ما كانت وظيفة انتهى
والجواب ان هذه الرواية مما لا يلتزم المستدل بمنطوقها لدلالتها على عدم جواز القراءة في الركعتين
الاخيرتين للامام والمنفرد حجة القول الثاني امران تمسك بهما في الجواهر احدهما استصحاب بقاء المنفرد
الكامل من التخيير بين التسبيح والقراءة والاخر الاطلاق الدال على التخيير بينهما قال ره فالاقوى في النظر هنا
بقاء حكم المنفرد ايضا من التخيير بين التسبيح والقراءة كالاخفاتية للاصل واطلاق ما دل على تعين
احدهما السالم عن معارضة اطلاق النهي عن القراءة خلف الامام المرضي لعدم انصرافه الى القراءة الاخفاتية
وهو في الاوليين خصوصا المشتمل على التعليل بالانصات والظاهر انه ره اشار بالاطلاق الى ما رواه
الشيخ ره في الصحيح عن الحسن بن علي بن فضال عن عبد الله بن بكير عن علي بن حنظلة عن ابي عبد الله ع
عن الركعتين الاخيرتين ما اصنع فيهما قال ان شئت فاقرأ فاتحة الكتاب وان شئت فاذكر الله فيهما قلت
فاي ذلك افضل قال هما والله سواء ان شئت سبحت وان شئت قرأت وهذا الصحيح مطلق
بالنظر الى المنفرد والماموم والامام فيعطي التخيير بالنظر الى الجميع لكن يبقى الكلام في التمسك باستصحاب
بقاء حكم المنفرد فانه مشكل اذ من المعلوم ان المنفرد والماموم موضوعان متغايران لانه لم ينتقل الى
الماموم شيء في الصلوة من الانفراد فيها حتى يتحقق هناك حالة سابقة لاجراء الاستصحاب فيها حجة
القول الثالث ما رواه في الفقيه بسند صحيح الى محمد بن عمران العجلي انه سأل ابا عبد الله ع
لاي علة صار التسبيح في الركعتين الاخيرتين افضل من القراءة فذكر ع حديث المعراج وصلوة الملائكة
خلف النبي ص لما كان في الاخيرتين ذكر ما رأى من عظمة الله عز وجل فدهش فقال سبحان الله
والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر فلذلك صار التسبيح افضل من القراءة وما رواه في العلل
عن محمد بن ابي حمزة قال قلت لابي عبد الله ع لاي شيء صار التسبيح افضل من القراءة قال انه لما كان
في الاخيرتين ذكر ما رأى من عظمة الله عز وجل فدهش فقال سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله
والله اكبر فلتلك العلة صار التسبيح افضل من القراءة قال في الحدائق ان القرينة في هذين الخبرين
ان قضية التعليل عموم الحكم لجميع المصلين من امام وماموم ومنفرد اذ الحكم راجع الى الصلوة من

حكم

الى ان قال وصار التسبيح افضل من القراءة في الاخيرتين لان النبي ص م

٢ فلذلك م

حينئذ هو

حينئذ هو بعنوان التسبيح فهاهنا يترجح على القراءة بهذا الوجه ولا سيما الامام حيث ان النبي ص يوم سبح
كان اماما على الملائكة وذلك لان هذا الخبر قد تضمن ايضا السؤال عن علة الجهر قبل ان يسأل
عن علة افضلية التسبيح وفي الجواب عن علة الجهر تصريح بانه ص كان اماما يصلي بالملائكة فليراجع
انتهى حجة القول الرابع رواية محمد بن حكيم قال سألت ابا عبد الله ع ايما افضل القراءة في الركعتين
الاخيرتين او التسبيح فقال القراءة افضل حجة القول الخامس ما في الحدائق عن الشيخ ره بسند
لا يبعد صحته عن سالم ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال اذا كنت امام قوم فعليك ان تقرأ في
الركعتين الاوليين وعلى الذين خلفك ان يقولوا سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله
اكبر فاذا كان في الركعتين الاخيرتين فعلى الذين خلفك ان يقرؤا فاتحة الكتاب وعلى الامام ان يسبح
مثل ما يسبح القوم في الركعتين الاخيرتين ويمكن ان يكون القرينة على كون قراءة فاتحة الكتاب
بالنسبة الى المامومين في الركعتين الاخيرتين على نحو الاستحباب هو كون سبحان الله والحمد لله
بالنسبة اليهم على وجه الاستحباب في الركعتين الاوليين والظاهر ان القائل بهذا القول ره عمم
القراءة بفاتحة الكتاب عبارة عن قراءتها مع ما هو مقترن بها من قراءة سورة معها حجة القول
السادس هي الرواية المشار اليها في حجة القول السابق نظرا الى ان المذكور فيها انما هو فاتحة الكتاب
وليست الاعادة من الجهر وحدها حجة القول السابع هو الجمع بين الرواية الدالة على النفي
وبين الروايتين المثبتتين ولكن احديهما على القراءة والاخرى على التسبيح بحمل الاخيرة على الاستحباب
بقرينة الاولى وحملهما على التخيير لتساويهما حجة القول الثامن ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن
زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا ادرك الرجل بعض الصلوة وفاته بعض خلف امام يحتسب بالصلوة
خلفه جعل ما ادرك اول صلوته وان ادرك من الظهر او من العصر او من العشاء ركعتين وفاتته
ركعتان قرأ في كل ركعة مما ادرك خلف الامام في نفسه بام الكتاب وسورة الى ان قال فاذا
سلم الامام قام فصلى ركعتين لا يقرأ فيهما لان الصلوة انما يقرأ فيها في الاولتين في كل ركعة بام
الكتاب وسورة وفي الاخيرتين لا يقرأ فيهما انما هو تسبيح وتكبير وتهليل ودعاء ليس فيهما
قراءة وان ادرك ركعة قرأ فيها خلف الامام فاذا سلم الامام قام فقرأ بام الكتاب وسورة
ثم قعد فتشهد ثم قام فصلى ركعتين ليس فيهما قراءة وروى هذه الرواية في الفقيه عن زرارة

ما يخفى تفاوت لا يخل بالفضل وما رواه الصدوق ره في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال
قال لا تقرأن في الركعتين الاخيرتين من الاربع ركعات المفروضات شيئا اماما كنت او غير
امام قال قلت فما اقول قال ان كنت اماما او وحدك فقل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله
ثلث مرات تكمله تسع تسبيحات ثم تكبر وتركع وما رواه الصدوق في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع
قال كان الذي فرض الله تعالى على العباد من الصلوة عشر ركعات وفيهن القراءة وليس فيهن
وهم يعني سهو فزاد رسول الله ص سبعا وفيهن الوهم وليس فيهن قراءة وما رواه ثقة الاسلام
في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال عشر ركعات ركعتان من الظهر وركعتان من العصر وركعتا
الصبح وركعتا المغرب وركعتا العشاء الاخرة لا يجوز الوهم فيهن ومن وهم في شيء منهن استقبل الصلوة
استقبالا وهو فرض الى محمد ص فزاد النبي ص في الصلوة سبع ركعات هي سنة ليس فيهن قراءة
انما هو تسبيح وتهليل وتكبير ودعاء والوهم انما يكون فيهن … ولو كان الامام ممن لا
يقتدى به وجبت القراءة خلفه المراد ممن لا يقتدى به في هذه العبارة اعم من كان من جملة
المخالفين كما صرح به جماعة وعلى هذا يحمل ما ورد من هذا اللفظ في اخبار المسئلة اقتصارا فيما خالف
الاصول والعمومات من ترك الجهر بالقراءة او تركها راسا وحوذا له على الظاهر او المتيقن من
الفتاوى وما النصوص ثم ان الحكم المذكور في العبارة مما لا خلاف فيه كما نبه عليه ايضا جماعة قال
في السرائر فاما من لا يقتدى به على سبيل التقية ممن ليس من اهل الامامة فلا خلاف في وجوب القراءة
خلف الامام لانه لا يكون من اسماعه ذنبه وما ورد من انه مثل حديث النفس فانه على طريق المبالغة
والاستحقار لانه لا يسمى قارئا انتهى وحكى نفي الخلاف فيه عن المنتهى ايضا وقد علل الحكم في
الجواهر بقوله لانتفاء القدوة المعتبرة في ضمان الامام القراءة بل هو منفرد حقيقة كما يومي اليه
خبر الفضيل عن الباقر والصادق عليهما السلام لا تعتد بالصلوة خلف الناصب واقرء لنفسك
كانك وحدك وخبر زرارة عن الباقر ع عن الصلوة خلف المخالفين فقال ما هم عندي الا بمنزلة
الجدر وقول الصادق ع في الحسن كالصحيح اذا صليت خلف امام لا تقتدي به فاقرء خلفه
سمعت قراءته او لم تسمع وقول ابي الحسن ع في صحيح ابن يقطين اقرء لنفسك وان لم تسمع نفسك
فلا بأس جوابا عن سؤاله عن الرجل يصلي خلف من لا يقتدى بصلوته والامام يجهر بالقراءة انتهى الا انه

ولكن

مر بيان ما في خبر زرارة

ولكن هناك روايتان مختلفتان لما ذكر احديهما ما رواه زرارة عن الباقر ع قال لا بأس ان تصلي خلف الناصب
ولا تقرء خلفه فيما يجهر فيه فان قراءته تجزيك اذا سمعتها والاخرى رواية بكير قال سألت الصادق ع عن
الناصب يؤمنا ما نقول في الصلوة معه فقال اما اذا جهر فانصت للقراءة واسمع ثم اركع واسجد
انت لنفسك بل قد روى بعضهم غيرهما لكن قواعدهم المقررة تقتضي طرح الجميع لاعراض الاصحاب
عن ذلك كما اعترف به في الحدائق تنبيهات الاول انه هل يعتبر في قراءة المأموم ع اقل الاخفات
المجزي في الصلوة او يكفي ما دون ذلك وجهان من ان القراءة لا تتحقق الا بالصوت ولو في اقل
مراتبه ومن انه قد نطق بعض الروايات بانه يكفي عند الصلوة معهم مثل حديث النفس كما في مرسلة
ابن عمير وفي صحيح ابن يقطين اقرء لنفسك وان لم تسمع نفسك فلا بأس وقد حمل عليها اطلاق
صحيحة علي بن جعفر عن الرجل يصلح له ان يقرء في صلوته ويحرك لسانه بالقراءة في لهواته من غير
ان يسمع نفسه قال لا بأس ان لا يحرك لسانه يتوهم توهما وعندي ان ارتكاب التأويلات
البعيدة خروج عن قصد السبيل فالمتعين انما هو الطرح لارشاد قواعدهم المقررة الى ذلك و
ذكر بعض مشايخنا المحققين ره ان التمثيل بحديث النفس مبالغة اذ لا يصدق القراءة على
حديث النفس فلا فرق في التمثيل او الحمل المتقرر في لفظ القراءة نعم اسماع النفس الذي
هو المعتبر في الصلوة الاخفاتية غير معتبر فيكفي تقليب اللسان في مخارج الحروف وان لم يظهر
منه صوت وكذا في حروف الحلق والشفة انتهى الثاني انهم بعد اتفاقهم على عدم اعتبار ادراك
السورة في تحقق صلوة المأموم اختلفوا في اعتبار ادراك تمام الفاتحة قبل الركوع على قولين
اصحهما نعم والاخر لا للاول منهما مفهوم مرسلة علي بن اسباط في الرجل يكون خلف من لا
يقتدى به فليسبقه الامام بالقراءة قال اذا كان قد قرء ام الكتاب اجزأه يقطع ويركع
وفي رواية اخرى يجزيه الحمد وحدها وللثاني منهما صحيحة الحميري فان فرغ قبلك فاقطع
القراءة واركع معه ورواية اسحق بن عمار اني ادخل المسجد فاجد الامام قد ركع وقد ركع
القوم فلا يمكنني ان اؤذن واقيم واكبر قال اذا كان كذلك فادخل معهم في الركعة واعتد بها
فانها من افضل ركعاتك قال اسحق ففعلت ثم انصرف فاذا خمسة او ستة من جيراني قاموا الي من المخزوميين
او الامويين فقالوا اجرك الله من نفسك خيرا فقد والله رأينا خلاف ما ظننا بك وما

فيلزمك واي شيء ذلك قالوا اتبعناك حين قمت الى الصلوة ونحن نرى انك لا تقتدي بالصلوة
معناهم وجدناك قد اعتددت بالصلوة معنا قال فقلت ان ابا عبد الله ع لم يامرني الا وهو
يرى ان على هذا وشبهه وهذا هو الذي قواه بعض المحققين من مشايخنا وحكاه عن الشهيدين
والمحقق الثاني وصاحب الموجز وغيرهم وفيه بعض المناقشة فيه لان هذه الرواية ماثورة كان عالما بما
يتفق لاسحق فامره بذلك تحفظا نظرا لما وقع منه من الامر بالوضوء منكوسا وما عقبه بقوله
كما امرك الله هذا لما كنا نخاف عليك وعلى الاول يجب اعادة الصلوة فيما لو ادرك بقطع القافلة
الثالث انه قال في الجواهر ان ظاهر النصوص والفتاوى عدم وجوب اعادة هذه الصلوة بعد
مراعاة تلك الامور التي سمعتها من القراءة وغيرها وان كان الوقت باقيا بل ولو كان له مندوحة
عن ذلك وفاقا للبعض وخلافا لاخر للاطلاق والتزهيد والحث على حضور جماعتهم وادراك الصف
الاول والمبالغة في فضلها حتى ان في بعضها التشبيه بصلوة رسول الله ص وانه كسل السيف
في سبيل الله مع ظهور بعض الحكمة فيها من انهم حتى يقولوا رحم الله جعفرا ما احسن ما كان يؤدب
به اصحابه ولا يحصل به من التأليف للقلوب وعدم الطعن على المذهب واهله ودفع الضرر وغير ذلك
بل في خبر زيد الحث على عيادة مرضاهم وتشييع جنائزهم وانكم ان استطعتم
ان تكونوا الائمة او المؤذنين فافعلوا ثم قال نعم يظهر من بعض العبارة ان الافضل الصلوة
في المنزل ثم الصلوة معهم وانها تحسب ح نافلة انتهى والظاهر انه اشار بالاطلاق الى ما وقع
في رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع فاذا كان في التقية دخل معهم في الركعة واعتد
بها فانها من افضل ركعاتك هذا ولكن لا يخفى ان ما ذكره بعد ذلك من وجوه الاستدلال
على المطلوب الذي هو عدم اعادة الصلوة التي صليها خلف المخالف من خبر زيد والحث
على حضور جماعتهم الخ ليس شيء منها مستلزما للمطلوب فانها باسرها اعم اذ لا امتناع
عقلا ولا شرعا من ان يامر المولى بالصلوة معهم لمصالح مقتضية لذلك ويامر باعادتها
لعدم حصول المصلحة الواقعية المقصودة من اصل الصلوة الا في اعادتها الفعل منها وهذا
غير خفي على من له ادنى معرفة بالمطالب العقلية قوله ويجب متابعة الامام لا في الاقوال
مقتضى اشتمال الصلوة على الافعال والاقوال هو البحث عن وجوب المتابعة في القسمين ولكن

ظاهر عبارة

ظاهر عبارة المصنف ره اختصاص البحث في كلامه بالقسم الاول لانه اقتصر في التفريع على ما ذكره على ما هو
من قبيل الافعال فقال فلو رفع المأموم راسه عامدا استمر وكيف كان ينبغي التكلم ههنا في مقامين
احدهما التبعية في الافعال والاخر التبعية في الاقوال اما المقام الاول فقد صرح المحقق الخبير ان بعضهم قد
نفى الخلاف في وجوب المتابعة في الذخيرة عند علمائنا وفي التنقيح بالقطع بلا خلاف في ذلك
بين الاصحاب وعن بعضهم نقل الاجماع من اصحابنا على ذلك فقال فكك عند عبارة المصنف هذه ما لفظه
هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب وعن بعضهم كما هو اعظم من ذلك كالمستند وفي المعتبر قال يجب
متابعة الامام في افعال الصلوة وعليه اتفاق العلماء واستدل عليه بما روي عن النبي ص انما جعل الامام
اماما ليؤتم به فاذا كبر فكبروا واذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا هذا ووقع التعرض لتفسير المتابعة في كلامهم على
وجهين احدهما ما في كثير من ان ظاهر العبارة وصريح غيرها ان المراد بالمتابعة هنا عدم تقدم المأموم
على الامام بل اما ان يتاخر عنه او يقارنه ثم قال وهو جيد وعلله بانه لا يعلم وجوب التاخر السالمة
عن المعارض ثم نقل عن ابن بابويه انه قال ان من المأمومين من لا صلوة له وهو الذي يسبق الامام
في ركوعه وسجوده ورفعه ومنهم من له صلوة واحدة وهو المقارن له في ذلك ومنهم من له اربع وعشرون
ركعة وهو الذي يتبع الامام في كل شيء فيركع بعده ويسجد بعده ويرفع منهما ثم قال ومقتضى ذلك
جواز المقارنة انتهى وثانيهما ما حكي عن ظاهر ارشاد الجعفرية من تفسيرها بالتاخر خصوصا وحكي الميل
اليه عن الحدائق واستضعفه في الجواهر لكن قال انه الاحوط ثم حكى عن الروض والذخيرة وغيرهما انه
الافضل بل عن الصدوق والشهيد الثاني في روضه انتفاء الفضيلة مع المقارنة واسا الا انا لم نعرف
لهم دليلا على ذلك انتهى والانصاف ان ايجاب التاخر مما لا سبيل اليه واما التاخر الزائد من ايجاب التوقف
فيه كاف في رفع التكليف به وهو واضح نعم اقتران التأتي بان المأموم بفعل من افعال الصلوة لا بان
الامام به غير مطلقا وقد نقل الاجماع على عنوان ما ادعى عليه في الذكرى حيث قال انهم ايه كون افعال
المأموم غير متقدمة على افعال الامام اجماعا وقد استدرك بعضهم منافاة اصالة الاجماع المنقول
بامور اخر احدها ما استظهره من القانع من الاجماع على جواز المقارنة ثم تصحيح حجته مثله وثانيها
ان المقارنة لا تمنع من صدق اسم الجماعة للمأموم شرعا فيتحقق الامتثال فيكون التأخر جزيا

ثالثها انطباق قوله تعالى واركعوا مع الراكعين حيث انه قد فسر بالدخول في صلوة الجماعة مع المصلين ومن المعلوم
انه يتحقق بالدخول فيها مقارنا لدخول الامام رابعها اصالة التابعية المأمور بها في صلوة الجماعة على اثبات
المأموم بالفعل مستندا الى اتيان الامام به ضرورة انه يكتفي في تحقق المتابعة بقصد المأموم ربط فعله بفعل
الامام خامسها نص الصدوق ره على جواز المقارنة في المحكي عن عبارته التي هي عين عبارة الفقه الرضوي الغالب متون الاخبار
سادسها المروي عن قرب الاسناد صحيحا عن موسى بن جعفر عليهما السلام في الرجل يصلي اله ان يكبر قبل الامام
قال لا يكبر الا مع الامام فان كبر قبله اعاد بناء على ارادة تكبيرة الاحرام منه التي يجب فيها المتابعة كالافعال
بل الاقوى جواز المقارنة فيها دون الافعال مضافا الى انه يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال بان المراد في
تكبيرة الاحرام اعني تكبيرة الركوع والسجود بان يكون نهيا كناية عن الشروع في الفعل قبل شروع الامام فيه
وربما اورد على الاستدلال بهذه الصحيحة من جهتين الاولى ان ظاهر قوله لا يكبر الا مع الامام هو وجوب
مقارنة تكبيرة الاحرام للمأموم لتكبير الامام بدلالة ان المأمور به فيها فيبطل الصلوة بدونها وهذا الظاهر متروك
عندهم لحكمهم بجواز تأخر المأموم عن الامام في التكبيرة فيرد الاستدلال بها وانه يجاب عنه بوجهين احدهما
المنع من اقتضاء المعية لذلك ضرورة صدقها على التقارن على وجه التطابق وعلى التقارن في الجملة بان
يكون اخر احدهما مقرونا باول الاخر وثانيهما انا لو سلمنا اقتضاء المعية لذلك يجب الحمل فانا قد فرغنا
عن ذلك بمعلومية جواز التأخر المنفصل نصا وفتوى فيكون ذلك دليلا على ان وجوب المعية وجوب
تخييري لكون المكلف مخيرا بين التطابقين وبين ما كان اخر احدهما متصلا باول الاخر الثانية ان
الظاهر من قوله ع لا يكبر الا مع الامام انما هو النهي عن خصوص التقدم على الامام ويشهد بذلك انه فرع
عليه قوله فان كبر قبله اعاد ومن المعلوم ان النهي عن التقدم لا يستلزم النهي في المقارنة لانه اعم والعام
لا يدل على الخاص وغير ان قوله ع لا يكبر الا مع الامام وان كان انما يفيد اعتبار المعية لكنها كما تحصل
بتقارن التكبيرين ابتداء وانتهاء كذلك تحصل بوقوع تكبير المأموم بعد تكبير الامام بلا فصل فهو اعم
من المقارنة بدوا وختما ومن مقارنة اول تكبير المأموم لاخر تكبير الامام حتى يقع الاول بعد الثاني بلا
فاصل وتفريع فرد من العام او صنف منه عليه لا يوجب التخصيص كما لا يخفى على من اراد في معرفة وجوه
نظم الكلام تنبيه قد عرفت ان المصنف ره في المعتبر استدل على عدم جواز التقدم على الامام بالنبوي
الذي هو قوله ع انما جعل الامام اماما ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا لكن لا يعلم منه ان

الوجوب

الوجوب بعنوان شرطي حتى يلزم من فواته فوات الشرط فيحكم ببطلان الصلوة ام لا نعم ذكر بعض مشايخنا المحققين
ان ظاهر النبوي على تقدير دلالته على عدم التقدم كون وجوبه شرطيا وفيه ان المأموم ما دام ماموما
ليس ما نحن فيه الركوع الا بعد ركوع الامام او معه شرعا ويقيده الاستدلال الذي ذكره وغيرها في اشتراط
عدم التقدم للمأموم وتحقق اقتضاء بطلان الصلوة لو ركع قبل الامام مع قيامه على نية القدوة لعدم ائتمامه
به وفاقا للمحكي عن صاحب الذخيرة فيه لو فارق الامام لغير عذر بطلت صلوته وهو الظاهر ايضا من عبارة
الصدوق ره المحكية عنه واشار بذلك الى الكلام الذي صدره ان من المأمومين من لا صلوة له وقد
تقدم ذكره خلافا للمحكي في الذكرى عن المتأخرين بل عن جماعة نسبته الى الاصحاب فجعلوه واجبا مستقلا
يوجب تركه الاثم لا بطلان الجماعة فضلا عن بطلان الصلوة ويشكل مضافا الى مخالفته لظاهر النبوي الذي
هو الاصل في وجوب المتابعة بان استحقاق الاثم على التقدم لا ينفك عن وقوع الفعل كالركوع مثلا
منهيا عنه فيفسد ودعوى رجوع النهي الى الوصف الخارج ممنوعة نعم لو قيل ان النهي انما جاء من جهة وجوب
المتابعة وهو مبني على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص الذي هو ممنوع كان احسن لكن اللازم
منه اختصاص القول بالفساد بمن قال باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص ونحن نضرب عنه
هذا مع ان بعضهم ادعى ان ظاهر قولهم يجب المتابعة هو الوجوب الشرطي على حد سائر واجبات الجماعة
مثل نية الايتمام وعدم التقدم في الموقف وغيرهما الا ان الانصاف انا لم نتحقق الظهور المذكور
مضافا الى ما حكاه بعض الاعاظم من ان المعبرين بهذه العبارة قد صرحوا بعدم ارادة الاشتراط وحقق ان
الشيخ قدس سره قد حكي عنه انه قال وينبغي ان لا يرفع راسه قبل الامام فان رفع ناسيا اعاد اليه
فيكون رفعه مع رفع الامام وكذلك القول في السجود وان فعل ذلك متعمدا لم يجز له العود اليه
اصلا بل يقف حتى يلحقه الامام وكذلك المحكي عن السرائر هذا هو الكلام في حكم التقدم على الامام بالمبادرة
الى الاتيان بالافعال واما التخلف عنه بان يتأخر عنه فلا يجتمع معه في الافعال التي تحققت للصلوة و
الاجزاء المتعرفة لها فالمحكي عن اصحابنا فيه اربعة اقوال احدها حرمته مع عدم بطلان الصلوة
وهذا القول هو الذي استظهره بعض مشايخنا من الشهيدين وجماعة حيث حكي عنهم في باب
صلوة الكسوف فيمن لم يدرك الركوع الاول مع الامام انهم حكموا بمنعه من الدخول في الصلوة
معه استنادا الى انه احد المحذورين عليه لانه ان اتى بالخامس بعد هوي الامام الى السجود لزم

التخلف عنه فيه ولو هوى بعمرة تامة من الركوعات واحدا اذا الامام لا يفصل عنه القراءة ثم انهما بطلان الصلوة
به وهو الذى استظهره بعضهم من قول الشيخ لو تأخر عن الامام لغير عذر بطلت صلوته بناء على شمول الفعل
للتخلف كما يعطيه تعبير بعض الاصحاب ثم انهما جواز وهو الذى استظهره بعضهم من عبارة الموجز
حيث قال فيه ويجوز التخلف عن الامام بركن كامل والمتابعة افضل رابعها ما استظهره بعض
المحققين من مشايخنا رحمه وهو اعتبار عدم التخلف فى بقاء القدوة هذا وذكر بعض المحققين رحمه
فى تحرير محل البحث انه ينبغى ان يستثنى من الافعال ما كان من قبيل الفعل القصير الذى يعسر المحافظة
على الاجتماع فيه مع الامام كالقيام بعد الركوع والجلوس بين السجدتين وبعد السجدة الثانية
لو اوجبناه وعلله بان التخلف فيما ذكر لا يقدح فى صدق الاقتداء فلا يشمله النبوى ثم قال
هل يجب عدم التخلف عن القيام الواجب فى الجزء الاول من القراءة فيكون المعتبر ادراك قراءة الامام
فى حال القيام او يكون حال القيام مع قراءة الامام المجزية عن قراءة المأموم كحال القيام فى الركعتين
الاخيرتين فلا يقدح التخلف عنه ما لم يكن فاحشا مخرجا عن صدق القدوة وجهان من ان القيام
انما وجب للقراءة فهو فرع وجوبها المفقود فى حق المأموم وانما واجب مستقل كما لا الاذكار وحيث وجب
على المأموم بفقد القراءة اى قراءته ومن ان قراءة الامام قائمة مقام قراءة المأموم فيجب عليه
القيام فى حالها ويتفرع على الوجهين وجوب الاستقرار على المأموم حال قراءة الامام والاول
اقوى ويؤيده ما ورد من الاذن فى اللحوق بالامام حال القيام والمشى الى الصف المتقدم ويظهر
من صاحب الحدائق وجوب القيام والاستقرار حال قراءة الامام واستند الى ذلك فى بطلان
صلوة من يركع قبل فراغ الامام من القراءة واستضعفه بعض مشايخنا المحققين رحمه لكن جعله الاحوط
ثم قال وبحوه ما عن المنتهى من وجوب جلسة الاستراحة على المأموم لو قام الامام ق
اما المقام الثانى فتفصيل القول فيه ان الاقوال قسمان احدهما تكبيرة الاحرام والاخر سائر
الاقوال الواقعة فى الصلوة فلا بد من التكلم فى موردين الاول فى تكبيرة الاحرام وتحصيل الكلام فيها
انه لا اشكال فى عدم تحقق القدوة مع تقدم المأموم فى الاتيان بها سواء كان عن عمد او عن سهو
لكن ذكر بعض المحققين من مشايخنا رحمه ان الظاهر مع عدم التعمد انعقاد الصلوة منفردا بناء على
ان الجماعة غير منوية ثم قال ومع التعمد اشكال اقواه ان الجماعة وان قلنا كونها غير مقومة بطبيعة

الصلوة

الصلوة الا انه لا يحال لا انكار كونها مشخصة للفرد الذى يريد وقوع الصلوة منفردا اى الفرد المقيد بشخص تصد
وقصدت ما قصد لم يقع وما وقع غير مقصود ومن هنا يعلم سقوط الاشكال فى صورة التعمد لانه اذا تقدم المأموم
فى الشروع فى الصلوة ناويا الاقتداء بمن لم يحرم للصلوة فقد نوى عبادة لم يأمر بها الشارع بل لم يأذن
فيها فلا يبقى اشكال فى بطلانها ثم انه هل يجوز ان يشرع المأموم فى التكبير مقارنا لشروع الامام فيه او
يعتبر تقدم الامام فى الشروع مع جواز فراغ المأموم معه او قبله او مع عدم جواز فراغ المأموم او لا يجوز
الشروع الا بعد فراغ الامام ذكر بعض المحققين فيه وجوها وذكر ان مبناها بعد تسليم تحقق القدوة
بالمقارنة انه هل يكفى فى صدق الاقتداء مجرد ربط صلوته بصلوة الامام من غير فرق بين الابتداء
والاثناء او يعتبر تلبس الامام بالصلوة وصدق المضى عليه ليكون اماما فيصح منه الاقتداء به اذ
لا معنى للاقتداء بغير المصلى ثم قال وعليه فهل يتحقق الشروع والدخول فى التكبيرة او
لا يتحقق الا بالفراغ منها ويكون الفراغ عنها كاشفا عن الدخول باوله وعلى الثانى فهل يعتبر احراز
المأموم دخول الامام وعلى الاول هل يكفى احرازه بعد دخوله فى التعيين وتحقق صفة الامامة
له او يعتبر احرازه حين شروعه ولا يشرع الا بعد القطع بدخول الامام ثم اختار قدس سره قال
ان الاوجه من هذه الاحتمالات هو ما قلنا او على تحقق المتابعة بالمقارنة وانه لا فرق بين
الافعال وتكبيرة الاحرام واما عدم تحقق الدخول الا باتمامها فلا دليل له فى ذلك لعدم دليل
على اعتبار العلم بدخول الامام فى الصلوة كما لا يعتبر العلم بدخوله نفسه مع امكان دعوى ان
ذلك بالنسبة الى عدم طريق الفاتحة مع انه يمكن فرض العلم بعده وحكى عن بعضهم نفى تحقق المتابعة
المعتبرة فى صلوة الجماعة بمجرد المقارنة وقد عشك لذلك بامور احدها اما التعليم انعقاد
الجماعة ثانيها النبوى المروى من طرق العامة انما جعل الامام اماما ليؤتم به فاذا كبر فكبروا ثالثها
الحديث المحكى عن المجالس اذا قال الامام الله اكبر فقولوا الله اكبر ومحصل الدلالة ان امر المأمومين
بان يقولوا الله اكبر قد علق على لفظ الامام بتلك اللفظ فلا يتوجه الامر الا بعد تحقق المعلق عليه
واجيب اما عن الاول فبان متعلق الشك هنا امر زائد على المعهود به وهو انه هل يتحقق هنا اعتبار
شرط زائد وهو التأخر عن الامام وقد تقرر فى محله ان مقتضى التحقيق هو الرجوع الى الاصل البراءة عند
الشك فى شرطية شئ وجزئيته للعبادة واما عن الثانى فبان وجوب التكبير عقيب تكبير الامام انما وقع

تفريعا على وجوب المتابعة الذي من المسلم تحققها بالمقارنة فح لا بد من ان يكون تفريع تاخير تكبير المأموم
عن تكبير الامام كما هو ظاهر العبارة محمولا على الغالب من عدم احراز التقدم وعدم التجنب عنه الا بالتأخير
حتى كان التاخير مقدمة عادية لعدم التقدم ومثل هذا يجاب عن رواية الجالس بحملها على وجوب
التاخير احرازا لعدم التقدم فتأمل هذا مضافا الى ان سياقها يابى عن حمل الامر على الوجوب المجرد التا
في غير تكبيرة الاحرام من الاقوال ومحصل الكلام فيه ان المحكي عن ظاهر الاكثر هو عدم الوجوب
وعن صريح جماعة منهم الشهيد في س والمحقق الثاني ره في الجعفرية هو الوجوب بل ربما استظهره
بعضهم من كلام كل من اطلق فقال يجب المتابعة في الافعال نظرا الى ان المتكلم بالتقى الصنف من
اصناف الافعال فيشملها باطلاقه واستظهره بعضهم ايضا من كلام من ذكر وجوب المتابعة ولم
يقيده بشيء من القسمين فقال يجب متابعة الامام وهذا القول قد استقربه بعض مشايخنا
المحققين ره استنادا الى عموم صدر النبوي المتقدم من جهة مدخلية التعليل نعم قال انما
جعل الامام اماما ليؤتم به من دون تقييد بكون الايتمام في الافعال بخصوصها وذكر الركوع
والسجود فقط لعله انما هو من باب المثال مضافا الى انه وقع ذكر التكبير ايضا في متنه بناء على بعض
طرق نقله هذا واعلم ان بعض المحققين ره في المقام كلاما يظهر منه ان هذه الرواية يجب طرحها
لانه قال نعم يمكن ان يقال ان ظاهر النبوي عرفا وجوب الاتيان بما ياتي به الامام متابعا له
وهذا يخالف لكثير من الاحكام المستفادة من الادلة مثل تخيير المأموم بين الفاتحة والتسبيح
في الركعتين الاخيرتين وبين التسبيحة الكبرى والثلث الصغريات في ذكر الركوع والسجود و
حمل النبوي على وجوب المتابعة اذا اختار ما اختاره الامام او على ارادة المتابعة في الشروع و
الفراغ او الشروع فقط لا يخفى بعده ثم ذكر بعدها ان يقال ان الظاهر من الروايات وجوب الايتمام
وعدم التقدم في الامور اللازمة الصدور من كل من الامام والمأموم فيحمل واحد ولعل المراد
وجوب الاتيان بكل ما ياتي به الامام لانه مع غاية الفيه السياق يوجب خروج اكثر الافعال و
الاقوال مع ان ارادة المتابعة في اصل الفعل لا بدا على وجوب عدم التقدم فتامل بل المراد
كوجوب كون ما ياتي به الامام والمأموم متحققا على وجه المتابعة فكل واجب من خصوص الشارع
احيانا في تركه مع اتيان الامام به يكون الترخيص في تركه كاشفا عن عدم كون المتابعة فيه غاية

بجعل

بجعل الامام اماما مثلا اذا تحقق الايتمام مع ترك المأموم للتشهد في غير محله مع اتيان الامام به كشف
عرفا عن عدم كون المتابعة في التشهد مقصودة حتى اذا اتفق وجوبه على المأموم لاجل لو فرض عدم
الاتيان به هنا كان الايتمام ح ايضا حاصلا في نظر الشارع فاذا لم يكن لوجوده مدخل لم يكن
لكيفيته اعني ترتبه على فعل الامام مدخل ايضا وكذا الكلام في التسبيح والقراءة في الاخيرتين
والتسبيحة الكبرى والثلث الصغريات في الركوع والسجود فان كلا منها غير متعين على المأموم
عند اختيار الامام فوجودها وعدمها غير ملحوظ في الايتمام واما التسليم فسيأتي الكلام فيه و
الحاصل ان جميع الاقوال الواجبة مشتركة في ان حصولها من المأموم عند صدورها عن الامام
غير ملحوظ للشارع في الاقتداء فيكشف عرفا عن كون كيفيتها حال الوجود كذلك والنبوي
انما يدل على وجوب المتابعة في الافعال التي لا بد من صدورها عن المأموم ثم انه ره قال و
ما ذكرناه استظهار عرفي لظاهر الدليل ان لم يجب دلالته على وجوب المتابعة في جميع الافعال التي
يوجبها الامام اذا اتفق اتيان المأموم بها سواء كان مما يجب اتيانا ولا ينفك شرعا فعله عن فعل
الامام كالافعال ام كان مما اختاره المكلف اقتراحا كما اذا اختار ما اختاره الامام في الركعتين
الاخيرتين او في ذكر الركوع والسجود ام كان مما اختاره المكلف اتفق مشاركة الامام والمأموم فيه
كالتشهد في الاوليين او في احديهما واخيرتها الاخر ويؤيد ما ذكرناه استمرار السيرة على
عدم المتابعة في الاقوال وان حكمته ان وجوب المتابعة على المأموم يقتضي وجوب الجهر على الامام
لانه اقرب الى تحصيل الغرض من الزام المأموم بالاحتياط او ترخيصه في العمل بالظن من استحباب
اسماع الامام يدل على استحباب متابعة المأموم ويؤيده لزوم الحرج غالبا في مراعاة المتابعة
للصفوف البعيدة ولزوم التخلف الفاحش من ذلك احيانا وربما يستدل له ايضا باخبار
تسليم المأموم قبل الامام وفيه نظر يعرف مما سيجيء في مسئلة التسليم قبل الامام وبما ذكرنا
في الاستظهار العرفي يظهر عدم وجوب المتابعة في الافعال الا الاقوال المستحبة وانه لا تجب ايضا
ولسنا مع اتيان الامام بها ولا المتابعة على تقدير الاتيان ومن التزوير ما يدل على وجوب
المتابعة في القنوت على القول بوجوبها في الاقوال تنبيه ذكر بعض الاعاظم ان وجوب
المتابعة في الاقوال التعبدي لا شرطي وقد صرح بعضهم بالشهرة ونسبه جمع الى عامة المتأخرين

وجمع اخر الى الاصحاب مشعرين بدعوى الاجماع عليه وفي الجواهر ان عليه اتفاق من وصل الينا فتاويهم
من غير خلاف اجده بينهم لكن حكى الخلاف فيه بعضهم عن ظاهر قول الصدوق لا صلوة له وعن ظاهر
قول الشيخ ره في ط من فارق الامام لغير عذر بطلت صلوته والظاهر ان مراد الاول فوات فضيلة
الجماعة كما حكى عن بعض كلماته ومراد الثاني المفارقة الانفرادية لا ما نحن فيه وعلى تقدير كون
المراد بالكلامين ما هو الظاهر منهما لا يكون مخالفتهما مزاحمة للاجماع قولا كسى فلو رفع الماموم
راسه عامدا استمر ولو كان ناسيا اعاد بعنوان ان الماموم ان رفع راسه من الركوع او السجود
عمدا قبل ان يرفع الامام راسه فينبغي على حالته التي هو فيها حتى يلحقه الامام ثم ان الماموم
يتبعه بعد ذلك ولو كان رفع راسه من الركوع او السجود ناسيا عاد فعله عن حسبان ومتابعا
للامام سواء كان هو الركوع ام كان هو السجود فالكلام ههنا يقع في مقامين المقام الاول
فيما لو رفع راسه قبل الامام عمدا وحكمه عند المصنف ما عرفت من ان الماموم ينتظر الامام
ح وفاقا للجماعة بل هو المشهور بل في الذكرى حكاية عن المتاخرين قال ره فيها وقال المتاخرون
لا تبطل الصلوة ولا القدوة وان اثم لقضية الاصل ح يستمر حتى يلحقه الامام فلو عاد
الى الركوع بطلت وكذا في السجود لو سبقه فيه وكذا في الرفع منهما هذا ما اهمنا من كلامه ره
وتفصيل الحال ان المشهور بين الاصحاب كما عرفت انه يستمر وظاهر الشيخ في ط بطلان صلوته
وقد تقدم ذكر عبارته وقال المفيد في المقنعة من صلى مع امام ياتم به فرفع راسه قبل الامام
فليعد الى سجوده ليكون ارتفاعه عنه مع الامام وعموم هذه العبارة يشمل العامد ايضا ويجد
القول بالاستمرار امران الاول ما رواه الشيخ ره عن عبد الله بن المغيرة في الصحيح وهو
ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم عن غياث بن ابرهيم الثقة وقد ذكر الشيخ ره في بعض
المواضع انه بتري قال سئل ابو عبد الله عم عن الرجل يرفع راسه من الركوع قبل الامام ايعود
فيركع اذا ابطاء الامام ويرفع راسه قال لا الثاني انه لو عاد الى الركوع او السجود بعد الرفع
منه يكون قد زاد ما ليس من الصلوة من غير عذر مسوغ للزيادة وحكى عن العلامة ره انه استشكل
في الرواية من حيث السند وعدم دلالتها على ان الرفع وقع على سبيل العمد وبان الفعل المتقدم
على فعل الامام وقع منهيا عنه كما هو المفروض لترتب الاثم عليه اجماعا فلا يكون مبرئا للذمة ولا مخرجا

الركوع حتى يرفع راسه معه وكذا اذا رفع راسه من السجود قبل الامام فليعد الخ م

عن العهدة

عن العهدة واعادته تستلزم زيادة في افعال الصلوة وهو مبطل عندهم فيحتمل بطلان الصلوة لذلك
لكن قال في الذخيرة ما لفظه وفي الحجتين والاشكال نظر اما الحجة الاولى وهي الرواية فلانها معارضة
بالاخبار الاتية الدالة على العود ولا قرينة على اختصاص هذه الرواية بالعامد واختصاص تلك
الروايات بالساهي نعم التخصيص المذكور محتمل لتنجح واما الحجة الثانية فلانا لا نسلم ان الزيادة
في الصلوة مبطلة مطلقا بل لا بد لذلك من دليل واما الاشكال فلما اشرنا اليه مرارا من ان
الراجح عندي العمل بالاخبار الموثقة مع ان غياث بن ابرهيم قد وثقه النجاشي ولم يذكر انه بتري
وكذلك الشيخ ره لم يذكر ذلك في الفهرست ولا حين ذكره اصحاب الصادق ع والكاظم ع وانما
ذكره حين ذكره في رجال الباقر ع مع ان في صحة الرواية الى عبد الله بن مغيرة اشعارا بتصحيحها
بحسنها والتوثيق وان لم تكن صريحة في العمد الا ان عمومها يشمله فيمكن الاستناد اليها لا لما ظاهره
وكون الفعل المتقدم على فعل الامام وقع منهيا عنه مسلم لكن لا نسلم ان الرفع واجب الاعادة
حتى يلزم من عدم مشروعيته وجوب الاعادة على ان استلزام اعادته بطلان الصلوة بناء
على انها زيادة في الواجب ممنوع والتحقيق ان مقتضى الجمع بين الخبر السابق وبين الاخبار
الاتية هو التخيير بين الاستمرار والعود لكن يشكل الحكم في الرفع من السجود لاختصاص
الروايات الدالة على الاستمرار بالركوع ولهذا علم القائل بالفصل في غاية الاشكال و
الاحتياط في الجمع بين العود واعادة الصلوة ولا يبعد اختصاص الروايات بغير العامد لكونه
الاكثري المحتاج الى السؤال المتبادر الى الذهن انتهى وانت خبير بان المتبادر من النافي
من الروايات انما هو صورة السهو لان المركوز في اذهان العقلاء ليس الا عدم اجزاء الاتيان
بالماموربه مع تعمد ايقاعه على غير وجهه المطلوب من جانب الامر فلا يقدم العقلاء على السؤال
عنه المقام الثاني ان يسبق الامام في رفع الراس من الركوع او السجود ساهيا وحكمه ان يرجع
الى الحالة السابقة ثم يتبع الامام في الانحناء الى الركوع او السجود لكنهم اختلفوا في ان ذلك
على وجه الوجوب او الاستحباب فالمشهور هو الاول والذي ذهب اليه العلامة ره في التذكرة
والنهاية هو الثاني من اعادة ركوعه او سجوده والاصل في هذا الباب روايات متعددة منها ما رواه
الشيخ ره عن علي بن يقطين في الصحيح قال سألت ابا الحسن ع عن الرجل يركع مع امام يقتدي به ثم

ط

اى سواء كان بعنوان التدارك ام بعنوان الجزئية تكرير الجزء في اجزاء الصلوة ق ره

الظاهر ان مراده ره عنوان [illegible] من زاد في صلوته فعليه الاعادة مما انه زاد في [illegible] انما يدل على ان الزيادة المزيد عليه بعنوان الزيادة والرجوع هنا انما هو بعنوان العود الى المتابعة لا بعنوان زيادة جزء في الصلوة منه دام ظله العالي

يرفع راسه قبل الامام فقال يعيد ركوعه معه وعن ربعي بن عبد الله والفضيل بن يسار في الصحيح عن ابي
عبد الله ع قالا سألناه عن رجل صلى مع امام يأتم به فرفع راسه من السجود قبل ان يرفع الامام راسه من السجود
قال فليسجد وما رواه الشيخ ره عن محمد بن سهل الاشعري عن ابيه عن ابي الحسن ع قال سألته عمن ركع
مع امام يقتدي به ثم رفع راسه قبل الامام قال يعيد ركوعه والظاهر ان اختلافهم في وجوب اعادة
ما اتى به من الركوع او السجود مبني على ان الجملة الخبرية المستعملة في الانشاء ظاهرة في الوجوب او
انها ظاهرة في الاستحباب فاستدل كل من ارباب القولين بهذه الاخبار على ما حكم به في هذه المسئلة
استنادا الى ما ذهب اليه في المسئلة الاصولية وكان منشأ ما ذكرناه قال في الذخيرة بعد ايراد الاخبار
المذكورة ما نصه ودلالة هذه الاخبار على الوجوب غير واضح ثم قال مع ان الجمع بينها وبين موثقة
غياث يقتضي حملها على الاستحباب الى ان قال وبالجملة لا ريب في ان الاحتياط في العود ويتفرع
على الاول انه لو ترك الناسي الرجوع على القول بالوجوب قال في الذخيرة في بطلان صلوته وجهان
احدهما نعم لعدم حصول الامتثال بناء على انه كان مأمورا بالاعادة فلم يفعل فيبقى تحت العهدة والثاني
لا لان الرجوع لقضاء حق المتابعة لا لكونه جزءا من الصلوة فيكون تاركا لواجب خارج عن حقيقة
الصلوة ثم قال والقضاء متوجه على الوجهين ثم قال والظاهر وجوب اعادة الصلوة في الوقت للشك
في حصول الامتثال المقتضي لوجوب الاعادة وفي القضاء نظر للشك في الفوات المترتب عليه وجوب
القضاء انتهى الثاني انه لو كان الامام ممن لا يقتدى به فرفع المأموم راسه من الركوع او السجود
قبله عامدا او ناسيا استمر على حاله حتى يلحقه الامام ولا يعود اليه كما ذكرناه فيمن تقدم على الامام
المقتدى به وذلك لانه منفرد فيقع رفعه في موضعه ويلزم من رجوعه زيادة ركن في صلوته الثالث
انه قال في المنتهى لو تقدم على الامام بركنين كما لو ركع قبل الامام ثم نهض قبله فسجد لم تبطل صلوته و
لا ائتمامه بل الحكم ما قدمناه وقال الشافعي لو تقدم بركنين بطلت صلوته انتهى واعترضه صاحب
الحدائق ره فقال قد عرفت ان تقدم المأموم على الامام في الركوع والسجود غير منصوص وقد
عرفت وجه الاشكال في المسئلة لكنه قدس سره بناه على المشهور عندهم من ان المراد بالتقدم
في الركوع مجرد الرفع وكذا في السجود فجعل الحكم ههنا هو الحكم فيما لو تقدم بركن وفيه انه مع عدم
الدليل في تلك المسئلة والدلالة على ان التقدم بركن فالحاق الركنين به قياس مع الفارق كما

ولا يخفى

ولا يخفى سقوط ما اورده لان حكم العلامة ره ليس مبنيا على قياس التقدم بركنين على التقدم بركن
واحد حتى يتجه عليه ما اورده وانما هو مبني على قاعدة اصولية هي حجية الاستصحاب فههنا
نظرا الى ان ما نحن فيه انما هو من باب الشك فيه من جهة الشك في طرو العارض واستصحاب
عدم انتقاض الصلوة نعم مما لا اشكال فيه حتى عند من لا يقول بحجية الاستصحاب عند الشك
في المقتضي وانما يبحث عن كون المبنى عند العلامة ره ما ذكرناه قلنا ان المتجه في المقام
الا الحكم بالصحة وان خالف مبنى العلامة ره كما لا يخفى على من تدبر في وجه جريان الاستصحاب
الذي اشرنا اليه انه مستند الحكم فتدبر وكذا لو اهوى الى الركوع او السجود قال في ك اي يستمر
مع العمد ويرجع مع النسيان ثم قال اما الاستمرار مع العمد فيتوجه عليه ما سبق من الاشكال واشار
بهذا الى ما ذكره هناك من الاشكال بان الفعل المتقدم على فعل الامام وقع منهيا عنه كما هو المفروض
لترتب الاثم عليه اجماعا فلا يكون مبرئا للذمة ولا مخرجا عن العهدة واعادته تستلزم زيادة الواجب
وهو مبطل عندهم ثم قال ويحتمل قويا الحكم بالصحة هنا بما اذا كان ركوعه بعد تمام قراءة
الامام قطعا حتى لا تبطل الصلوة والا بطلت ثم قال واما الرجوع مع النسيان فيدل عليه
ما رواه الشيخ ره عن سعد بن عبد الله عن ابي جعفر عن الحسن بن علي بن فضال قال كتبت الى ابي الحسن
الرضا ع في رجل كان خلف امام يأتم به فركع قبل ان يركع الامام وهو يظن ان الامام قد ركع
فلما رآه لم يركع رفع راسه ثم اعاد الركوع مع الامام أيفسد ذلك عليه صلوته ام يجوز تلك الركعة
فكتب يتم صلوته ثم ان صاحب ك ره قال وهذه الرواية لا تقصر عن الصحيح اذ ليس في رجالها
من يتوقف في شأنه الا الحسن بن فضال وقد قال الشيخ ره انه كان جليل القدر عظيم المنزلة
زاهدا ورعا ثقة في رواياته وكان خصيصا بالرضا ع واثنى عليه النجاشي وقال انه كان فطحيا
ثم رجع الى الحق ثم انه ره حكى عن العلامة ره في المنتهى انه استوجه اولا الاستمرار ههنا
مطلقا حذرا من وقوع الزيادة المبطلة انه قال بعد ذلك لا يقال ينتقض بالرفع لانا نقول
ان ذلك هو الاصل الا انا صرنا الى ذلك للنص ثم قوى الرجوع الى العليل لموثقة بن فضال
ثم ان صاحب ك ره قال بعد كلامه هذا ما لفظه والمسئلة محل اشكال وان كان القول
بالرجوع مع النسيان لا يخلو من قرب انتهى ولا يخفى ان الاشكال في صورة العمد متوجه كما

بلغ

ان الرجوع مع النسيان هو الحكم المتبع المنصوص قوله كما لا يجوز ان يقف المأموم قدام الامام
من الشرائط في صحة القدوة ان لا يتقدم المأموم على الامام في الموقف بان يكون اقرب الى القبلة من
الامام ويندرج تحت هذا العنوان قسمان احدهما ان يكون الامام مقدما على المأموم والاخر ان
يكون مساويا له في الموقف وهذا الحكم مما لا خلاف فيه بين الاصحاب رضي الله عنهم بل نقل عليه
الاجماع فوق حد الاستفاضة وقد وقع الاستدلال عليه في كلام صاحب الذكرى ره بوجهين احدهما
قال ره لان المنقول من فعل النبي ص والائمة ع اما تقدم الامام او تساوي الموقفين فيكون
الاتيان بخلافه خروجا عن المشروع ولان المأموم يحتاج مع التقدم الى استعلام حال الامام
بالالتفات الى ورائه فيبطل انتهى ولا يخفى ان محصل الوجه الاول هو ان العبادات توقيفية
يقتضي فيها توظيف الشارع فهو وجيه الا ان الوجه الثاني ابعد ما يصح الاستناد اليه في الاحكام
الشرعية خصوصا بعد الالتفات الى انه كان من الممكن ان يحصل من وظايف الامام المتأخر اعلاء
الصوت بالتكبير عند الانتقال من حال الى حال ونحو ذلك من اسباب الاعلام وذكر بعضهم
انه يمكن ان يستدل على ذلك بصحيحة محمد بن عبد الله الحميري المروية في يب قال كتبت الى
الفقيه اسأله عن الرجل يزور قبور الائمة ع هل يجوز ان يسجد على القبر ام لا وهل يجوز
لمن صلى عند قبورهم ع ان يقوم وراء القبر ويجعله قبلة او يقوم عند رأسه ورجليه وهل
يجوز ان يتقدم القبر ويصلي ويجعله خلفه ام لا فاجاب وقرأت التوقيع ومنه نسخت اما
السجود على القبر فلا يجوز في نافلة ولا فريضة بل يضع خده الايمن على القبر واما الصلوة فانها
خلفه ويجعله الامام ولا يجوز ان يصلي بين يديه لان الامام لا يتقدم عليه ويصلي عن يمينه و
شماله قال في الحدائق لتقريب الاستدلال انه ع جعل القبر الشريف اماما ولم يجوز التقدم
والمساواة هناك فانهما لا يجوزان هنا ثم قال ره وقد سبق الى فهم هذا المعنى من الخبر شيخنا البهائي
عطر الله مرقده في الحبل المتين حيث قال ما صورته هذا الخبر يدل على عدم وضع الجبهة على
قبر الامام ع الى ان قال وعلى عدم جواز التقدم على الضريح المقدس حال الصلوة لان قوله ع
يجعله الامام صريح في جعل القبر بمنزلة الامام في الصلوة فكما انه لا يجوز للمأموم التقدم على الامام
بان يكون موقفه اقرب الى القبلة من موقف الامام بل يجب ان يتأخر عنه او يساويه في الموقف

يمينا او شمالا

يمينا او شمالا فكذا هنا وهذا هو المراد هنا بقوله ع لا يجوز ان يصلي بين يديه لان الامام لا يتقدم عليه
ويصلي عن يمينه وشماله والحاصل ان المستفاد من الحديث ان كل ما ثبت للمأموم من وجوب التأخر
عن الامام والمساواة وتحريم التقدم عليه فهو ثابت للمصلي بالنسبة الى الضريح المقدس من غير فرق
فينبغي ان يصلي عند رأس الامام او عند رجليه انتهى ما هو المقصود من كلامه ره وذكر في المستند ان
الاجماع الذي استدل به مؤيد بطريقة الحجج ع وعمل الائمة والشواهد الاعتبارية وتضمن الاخبار الواردة
في الجماعة قيام المأموم خلف الامام او في جنبه فلو تقدم المأموم بطلت صلوته ثم قال ولا يجب تأخره
عنه على الحق المشهور بل عن التذكرة الاجماع عليه للاصل والاطلاقات وروايتي السكوني المصرحة
بصحة صلوة كل من الشخصين المتساويين في انه امام فانه مع اشتراط التأخر لا يتصور ذلك وصحيحة
الرجلان يؤم احدهما صاحبه يقوم عن يمينه فان كانوا اكثر من ذلك قاموا خلفه وغيرهما مما يدل
على استحباب وقوف المأموم الواحد عن يمين الامام فان القيام عن اليمين اعم من التساوي ولا ينافيه
جعلها الاخير المتضمن لقيام الاكثر من الواحد خلفه اذ لا يثبت من شيء من رواياته ما زاد على الرجحان
لكن الجملة الخبرية مضافا الى الحاق المخالف في المقام ايضا لا يدل على الوجوب بل يجعله من مستحبات
الموقف خلافا للحلي فاوجب التأخر بقليل لعله لما عليل انتهى ولكن لا يخفى ان عبارة الشرايع تنادي
بخلاف ما في هذه العبارة من النسبة لانه قال فيها ومقام الامام قدام المأمومين اذا كانوا جماعة
اكثر من واحد فان كان المأموم رجلا واحدا صلى عن يمينه وان كانت امرأة واحدة او جماعة من
النساء صلين خلفه وان كان المأموم رجلا واحدا او امرأة او جماعة من النساء وصلى الرجل عن يمين
الامام وصلت المرأة او النساء والجماعة خلفهما وذلك على جهة الاستحباب دون الفرض والايجاب
على ما قدمناه لانه من سنن الموقف الذي فيه الامام والمأموم انتهى تنبيهات الاول
انه قال في ك قد نص الاصحاب رض على ان المعتبر هو التساوي بالاعقاب فلو تساوى العقبان
لم يضر تقدم اصابع رجل المأموم او رأسه ولو تقدم بعقبه على الامام لم ينفعه تأخره عنه
باصابعه او رأسه ثم حكى عن العلامة ره في النهاية انه استقرب اعتبار التقدم بالعقب والاصابع
وانه صرح بانه لا يقدح في التساوي تقدم رأس المأموم في حالتي الركوع والسجود ومقاديم
الركبتين والاعجاز في حال التشهد لكن قال صاحب ك ره ان النص خال عن ذلك كله وانه لو قيل

ان المرجع في التقدم المبطل الى العرف كان وجها قويا انتهى وقال في المستند ان المعتبر من التقدم والمساواة
هو ما كان موردا للاجماع حيث انه دليل المسألة ثم قال والظاهر الاجماع على حصول التقدم بتقدم
الاعقاب والاصابع جميعا حال القيام والركبتين والاليتين حال الجلوس والبطن والصدر والجانبين
بمعنى اعتبار الجميع وبها عمله العرف والعادة اللذان حكمهما جار في المقام للخلو عن البيان الشرعي
فيجب مجانبة المأموم عن التقدم بمجموع هذه ولا يضر التقدم بالبعض ولا يضر تقدم رأسه في حالتي
الركوع والسجود لطول قامته او استطالته في حال السجود او الاعقاب خاصة او الركبتين او
الاليتين كذلك او تقدم البطن او الصدر خلافا لجماعة منهم الذكرى وغيره حيث اعتبروا الاعقاب
خاصة ولاخرى منهم النهاية والمسالك والروض فاعتبروا الاعقاب والاصابع معا من غير التفات الى
غيرها ولا دليل على شيء منهما وان كان الاخير اقرب الى العرف انتهى وفي التحقيق ان اللفظ الواقع في
العبارة التي معقد الاجماع ان تعرض جميع المجمعين لتفسيره او حصل العلم بمرادهم من اي طريق
معتبر كان فلا اشكال في ذلك ولا عبرة بتفسير البعض مع عدم العلم بمراد الباقي وكذا ان لم يتعرض احد
لتفسيره فلا بد من الرجوع الى ما هو المفهوم منه عرفا لان الالفاظ الجارية في مخاطبات اهل العرف
فليكن هذا التعبير من مخاطباتهم ومحاوراتهم ومحل البحث من هذا القبيل الثاني انه اختلف الاصحاب
في جواز استدارة المأمومين في المسجد الحرام حول الكعبة فجوزه ابن الجنيد بشرط ان لا يكون
المأموم اقرب الى الكعبة من الامام وبه قطع في الذكرى محتجا عليه بالاجماع عليه عملا في كل
الاعصار السالفة ومنعه العلامة في جملة من كتبه واوجب وقوف المأموم خلف الامام او الى
جانبيه كما في غير المسجد الحرام واحتج عليه في المنتهى بان موقف المأموم يجب ان يكون خلف الامام او
الى احد جانبيه وهو انما يحصل في جهة واحدة فصلوة من غايرها باطلة وبان المأموم مع الاستدارة
اذا لم يكن واقفا في جهة الامام يكون واقفا بين يديه فتبطل صلوته وقال السيد في المدارك في ذلك على
روايتين من طرق الاصحاب والمسألة محل تردد ولا ريب ان الوقوف في جهة الامام اولى واحوط انتهى ولا
يخفى انه لا مجال للتوقف في الترجيح والوجه هو البطلان لان العبادة امر توقيفي لا مجال للحكم بالصحة في شيء
من اجزائها وافرادها الا فيما كان موافقا لامر الشارع ولم يشاهد ولم يتحقق اقامتها الا بما ادعاه الشهيد
من الاجماع عليه في جميع الاعصار فهو عجيب لانه لم يتحقق في شيء من الاعصار عمل جماعة يمكن الاستكشاف

بعلم

بعلم عن رضى المعصوم عليه السلام ولم يعلم من زمان النبي صلى الله عليه وآله ولا من زمان احد من ائمتنا عليهم السلام وقوع
الصلوة على وجه الاستدارة بحيث يمكن فيه الاستناد الى تقرير المعصوم عليه السلام او فعله وهو واضح لمن له
التنبه عليه فوكسى ولا بد من نية الايتمام والوجه فيه واضح لانه بدونها منفرد نظرا الى
مقتضى قواعد المذهب من توقف العبادة على النية والمفروض انه نوى الصلوة ولم ينو الايتمام فيجب
عليه ما يجب على المنفرد ويجري عليه لا غير وهذا الحكم مع كونه من القضايا التي قياساتها معها
نقل عليه الاجماع بل عن المنتهى انه قول كل من يحفظ عنه العلم نعم هنا شيء ينبه عليه بعضهم وهو ان ما
ذكر من صحة الصلوة بدون تحقق الجماعة انما يتم فيما لو امكن صحة الصلوة التي نواها على وجه الانفراد
على حد صحتها على وجه الايتمام واما الصلوة التي لا تصح الا اذا اتى بها جماعة فلا بد من الحكم ببطلانها
عند بطلان الاقتداء قال في الجواهر نعم يتجه الحكم هنا بالصلوة مع عدم نية الجماعة فيما لو كانت
صحة الصلوة موقوفة على الجماعة كالفريضة المعادة لادراك الجماعة بناء على توقف صحة اعادتها على
الجماعة كالفريضة المعادة كما هو ظاهر الاصحاب فلو لم ينو الجماعة بطلت الصلوة لعدم امكان وقوعها
فرادى ابتداء وهذا كلامه وقال فيها ايضا ولو كانت الجماعة واجبة بالاصل كالجمعة او بالعارض
كالمنذورة وجب نيتها شرعا زيادة على الوجوب الشرطي واحتمال عدم الوجوب في مثل الجمعة
لعدم انعقادها الا جماعة فيستغنى بنية الجمعة عن الجماعة لا يخلو من وجه وان جزم في الذكرى
بفساده لقوله انما الاعمال بالنيات انتهى واقول الاقوى عدم وجوب نية الجماعة في الجمعة اذ
ليس الغرض من النية سوى تعيين العمل والقصد اليه على وجه مهد من العلوم انه لم يتقرر في الشريعة
جمعة بانفراد فلكون في مجموعها جمعة ما يلزم ان ياتي بها على الوجه المقرر في الشرع والقصد اليه اللازم
كاف في صحة الاتيان باللازم كمن نوى صلوة الظهر فانه لا يجب عليه ان ينوي على كونها اربع
ركعات وان مال اليه او قال به بعضهم الا ان الحق ما ذكرناه هذا وبقي هنا شيء ينبه عليه في
ذلك بقوله وربما ظهر من العبارة عدم اعتبار نية الامام الامامة وسيجيء في كلام المصنف التصريح
بذلك ثم حكى عن العلامة في جملة من كتبه انه قطع بذلك حتى انه قال في التذكرة لو صلى بنية
الانفراد مع علمه بان من خلفه ياتم به صح عند علمائنا لان افعال الامام مساوية لافعال المنفرد
في الكيفية والاحكام فلا وجه لاعتبار تمييز احدهما عن الاخر ثم انه استحسن ما حكاه عن العلامة

٢ حكم

قال وهو حسن وان كان الثواب لا يترتب على فعل الامام الا مع النية ثم قال لكن لو قصد المقتدون به وهو لا يعلم امكن ان ينال الثواب لانه لم يقع منه اهمال النية وانما نال المامون الثواب بسببه فيبعد من كرم الله وفضله حرمانه انتهى ولا يخفى ما فيه لانه انما نال المامون الثواب بفعلهم الاختياري الذي ليس مستندا الى اختياره اصلا وليس هو سببا غاية ما هنالك ان فعله شرط في وجود الائتمام وتحققه منهم ومثل ذلك لا يوجب ترتب الثواب لكن البحث عن مثل هذا ليس منه ربحا في المباحث الفقهية فالاولى تركه وان لم يفد الى التحقيق واما قوله انه لم يقع منه اهمال النية فناظر الى انه يعتبر في الاهمال الالتفات والاعراض وانت خبير بما فيه لان عدم الثواب غير متوقف على الاعراض بل الثواب موقوف على الاختيار او على ما ينتهي اليه بالاخرة فتدبر قوله والقصد الى امام معين قد افاد هذه العبارة امرين احدهما كون الامام واحدا للاحتراز عن الاقتداء باثنين فانه غير جائز والاخر كونه معينا للاحتراز عن الائتمام بمبهم مثل ان ينوي الائتمام باحد شخصين معلومين واشخاص معينة ثم انه قال في كشف اللثام المراد التعيين ما يعمه معين بالاسم او الصفة او بكونه هذا الحاضر وان لم يعلم باسمه وصفته انتهى واشار بذلك الى ان قوله هذا الحاضر وان كان من قبيل الصفة الا ان المراد بالصفة انما هو ما عدا قوله هذا الحاضر فذلك بحكم المقابلة بين الصفة وبين قوله هذا الحاضر فيكون المراد بالصفة ما عدا الامر الذي جعله مقابلا لها وفي الجواهر ما صورته لعل القصد الى امام متخصص معين بالاسم او بالاشارة او بالصفة او بغيرها بل يكفي القصد الذهني انتهى ويتجه الكلام في مستند الحكم بوجوب القصد المعين وقد ذكر بعضهم في بيانه وجهين احدهما الاجماع ولا اشكال في تحققه هيهنا كما لا يخفى على من له خبرة بكلماتهم والاخر الاصل بمعنى اصالة عدم ترتب احكام الجماعة من سقوط القراءة ونحوه لعدم الشك في تناول الاطلاقات الواردة في صلاة الجماعة لما لو قصد غير التعيين بل يمكن دعوى القطع بعدم شمولها لذلك نظرا الى عدم معهودية بل معهودية خلافه الذي هو الصلوة المعتبر فيها التعيين نعم لا يشترط استحضار هذا القصد في حال نية الصلوة بل يكفي حصوله بناء المكلف على انه زيد مثلا فعكسي فلو كان بين يديه اثنان فنوى الائتمام بهما او باحدهما ولم يعين لم تنعقد صلوته وهذه العبارة اشتملت على تفريعين احدهما انه لا يصح الائتمام باثنين وهذا متفرع على اشتراط وحدة الامام وينبغي ان يعلم ان استناد الحكم بعدم التعدد الامام انما يظهر فيما لو اختلف الصنفان في صنفي صلوتي

الامامين بان كان ناويا باحتياطين مثلا متوافقتي الكيفية كالظهر والقصر مع علم توافق الصلوتين اللتين يصليهما الامامان فان عدم صحة الائتمام انما يستند الى عدم تيسر تطبيق صلوة المأموم على صلوتي الامامين المختلفتين والثاني انه لا يصح الائتمام باحدهما الغير المعين وهذا متفرع على اشتراط تعيين الامام ثم ان المراد بتعيين الامام بالاسم او الصفة انما هو ما يفيد التعيين والتشخص عند المأموم المريد للصلوة كما هو المتبادر من لفظ الواقع في فتاويهم وليس المراد مجرد التعيين في الواقع ويتفرع على ما ذكرناه ما ذكره بعض الاعاظم من انه لو اقتدى بامام جماعة ثبت عدالته عنده واشار اليه الخ لم يعلم اسمه ولا وصفه صحت الصلوة قطعا لتناول الادلة له انا لو نوى الاقتداء باسمه ولكن لم يعرف مصداق اسمه من بين الذوات المقتدية عليه الصلاة لان يكون كل واحد منهما اماما له فالظاهر انه كالترديد في المصداق بل يمكن ذلك بمعنى انه يكون مثل الترديد في المصداق حتى لو عينه بامام هذه الجماعة ضرورة احتماله كون هذه الذات امام الجماعة او هذه الذات كاحتمال كون هذا زيدا او كون هذا زيدا لا انه كالائتمام بهذا المحتمل انه زيد او عمرو او بكر اذ هو في الحقيقة ترديد في الاسماء خاصة او ما يقرب منها مما لا مدخلية له في حصول تعيين الائتمام بتلك الذات المحتمل انها زيد او عمرو او بكر انما الذي يفيد عدم التعيين في المفهوم كاحدهما او الصدق فيما نواه بمعنى عدم علمه بموضوع الذي يحمل عليه بخلاف ما لو علم موضوعه وهو هذه الذات مثلا ولكن لم يعلم المحمول عليها من زيد او او بكر تنبيه قد عرفت ان تعيين الامام كما يكون باسمه وصفته كذلك يكون بالاشارة اليه ايضا بهذا الحاضر اذا علم استجماعه لشرائط الامامة وعلى هذا يقال انه لو ائتم بالحاضر على انه زيد فبان انه عمرو مثلا مع كونهما عادلين عنده ففي ترجيح الاشارة على الاسم فيصح الاقتداء او العكس نظر بمعنى انه لاحظ حال النية هذا الحاضر من كونه زيدا فبالنظر الى قيد الحضور وظهور كونه عمرا يصح من حيث انه هو الحاضر وبالنظر الحيثية كونه زيدا مع ظهور انه ليس هو يبطل قال في الذكرى ونظيره ان يقول المطلق زوجتي اسمها عمرة هذه زينب طالقا او بيع البايع الحمار فيقول بعتك هذا الفرس لكن الذي يظهر من بعض المحققين هو الحكم بالصحة لانه قال ويكفي في التعيين التعيين بالاشارة الذهنية حتى لو جهل اسمه او صفته او تردد فيهما فلو نوى الاقتداء بالموجود الحاضر الذي تصوره في ذهنه مع تردده في انه زيد او عمرو او قصير او طويل صح ثم قال لكنهم

عمرو م

ثم لو نوى الاقتداء بزيد باعتقاد انه الشخص الحاضر فبان عمرواً لم يصح وان كان عمرو عادلاً لان
من قصد الاقتداء به لم يقتد به ومن اقتدى به لم يقصده بالاقتداء ثم انه قد اخذ في الاعتراض عليهم
بقوله ان تم اجماع في هذه الصورة على البطلان فهو المتبع والا ففيما ذكروه من وجه البطلان نظر
مرجعه الى منع عدم تحقق قصد الاقتداء بالنسبة الى من اقتدى به اما اولاً فلانه لم ينو الاقتداء
بزيد الا بعنوان انه هذا الشخص الحاضر لانه انما ربط فعله بالفعل الشخصي الصادر من الامام الحاضر
فالايتمام بمعنى هذا الربط انما وقع قصده على زيد باعتبار انه هذا الشخص الحاضر وان العنوان
المقصود منطبق عليه ولم يقع قصد الايتمام على زيد من حيث هو والا لم يصح الاقتداء لان الاقتداء
لا يكون الا بفعل شخصي صادر من شخص معين فالمأموم اذا ائتم بزيد باعتبار هذه الصلوة
الشخصية فقد اتى بقصد الاقتداء مع اعتقاد اجتماع العنوانين اعني كونه زيداً وكونه هذا الشخص
الحاضر فظهر ان قصد الاقتداء بزيد من قبيل قصد فعل اخر يتعلق به من حيث هو اذ الاقتداء لا بد فيه
من ملاحظة هذا العنوان واما ثانياً فلانا لو تنزلنا عن دعوى مدخلية كونه هذا الشخص الحاضر
في قصد الاقتداء بزيد الحاق المقصود هو الاقتداء بزيد من حيث هو قلنا انه اذا اعتقد ان زيداً
هو هذا الشخص الحاضر فقد قصد الاقتداء بزيد من حيث هو اولاً وبالذات وقصد الاقتداء بهذا
الشخص الحاضر ثانياً وبالعرض من حيث انه زيد فان قصد ايقاع فعل على عنوان يستتبع قصد
ايقاعه على عنوان اخر متحد معه في اعتقاد القاصد فان من قصد اهانة زيد من حيث هو مع علمه
بانه ابن عمرو فقال لعن الله ابن عمرو صدق عليه انه قصد اهانة ابن عمرو ولو من حيث انه زيد
لا من حيث هو فاذا تبين ان ابن عمرو لم يكن زيداً صدق انه اهانه بالقصد ومثل هذا القصد
التبعي كاف في صحة الاقتداء اذ لا دليل على اعتبار ما زاد على مطلق القصد ومن هنا ظهر
بطريق الاولوية ان الوجه فيما ذكروه من انه اذا اقتدى بالشخص الحاضر على انه زيد فبان
عمرو ابني على ترجيح الاشارة او الاسم هو التفصيل لعدم تجرد الاقتداء بالشخص الحاضر عن القصد

فيقال مع انه قصد الاقتداء بهذا الشخص كما يقال انه قصد الاقتداء بزيد وليس القصد مقصوراً على الاقتداء بزيد مع قطع النظر عن كونه هذا الشخص الحاضر م

قوله قدس سره ولو صلى اثنان فقال كل منهما كنت اماماً صحت صلوتهما ولو قال كنت مأموماً لم
تصح صلوتهما هذه العبارة تضمنت حكمين قد نفى صاحب الجواهر ره وجدان الخلاف فيهما و
استظهر من الروض نقل الاجماع على اولهما وسننبه على مورد الاستظهار ثم انه قد حكى

الشيخ

الشيخ بدعوى الاجماع عن المنتهى عليه ايضاً واستدل عليه بمساواة صلاة الامام لصلوة المنفرد من كل وجه في
القراءة وغيرها ونية الامامة ليست معتبرة بل هي كنية الجماعة بخلاف نية المأمومية لاختصاصها باحكام
كثيرة واما الثاني فقد استدل عليه بامور احدها ظهور الاجماع من كلام جماعة ثانيها انهما قد اخلا بشرط
الصلوة وهو وجوب القراءة لان المفروض ان كلاً منهما ادعى المأمومية التي لازمها ترك القراءة ثالثها
انهما ان قرءا فقد نويا فالنية لم تكن احدهما صالحاً للامامة كما لو سبق احدهما الفساد صلوته بنية الايتمام بلا امام
رابعها ان صحة صلوتهما مستلزمة لعدم صحتهما [illegible] عدم جواز الايتمام بالمأموم خامسها الاجماع المصرح
به في التذكرة فانه قال فيها لو نوى كل منهما انه مأموم لصاحبه بطلت صلوتهما اجماعاً سادسها ما رواه
الكليني قده باسناده الى ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع في رجلين اختلفا فقال احدهما كنت
امامك وقال الاخر كنت انا امامك فقال صلوتهما تامة قلت فان قال كل منهما كنت ائتم بك قال صلوتهما
فاسدة ليستأنفا قال في روض الجنان وفي سند الرواية ضعف لكنه منجبر بتلقي الاصحاب لها بالقبول
وعملهم بمضمونها وموافقتها للاصل انتهى ولا يخفى ان هذه العبارة هي مستند من نسب حكاية الاجماع
الى روض الجنان من حيث انه ذكر فيها ان الاصحاب قد تلقوا الرواية بالقبول وعملوا بمضمونها هذا و
بقي في المقام امر ينبغي ان ننبه عليه وهو انه حيث كان اخبار كل منهما بكونه اماماً او مأموماً بعد الفراغ
من الصلوة كما هو مقتضى تكلمهما او تصديق كل منهما مفاده بلفظة كنت المتحققة في الصحيح فلا يصح [illegible]
العنوان [illegible] الوجهين احدهما ان يحصل لكل منهما العلم بان صاحبه صادق في اخباره عن ايقاع صلوته
بنية الايتمام وعلى هذا حمل بعض الاعاظم عبارة المصنف قدس سره وثانيهما ان لا يحصل لهما
العلم بصدق قول الاخر بل كان كل منهما متعبداً محضاً فصرح شيخ الارشاد المحقق الثاني ره وعن
فوائد الشرائع انه في قوة تعويل كل منهما في حق الاخر بعد الصلوة كما هو مفروض المقام نوقش وعلله في
الثاني بان الامام لو اخبر بحدثه او عدم طهارة ثوبه او عدم قرائته لم يقدح في صحة صلوة المأموم
اذا كان قد دخل على وجه شرعي فقضية [illegible] في الصورة الاولى ايضاً الا مع العلم
بها فالحق حتى مع الاقتران لان الحدث ونحوه لا يقدح في صحة صلوة المأموم وان علم منه بعد حدوث
الامام فحصل منه قبل الصلوة اذ تكليف المأموم هو العمل بالظاهر المقتضي لتحقق الاجزاء
كما بين [illegible] على كل حال بانه اجتهاد في مقابلة النص المعمول به بين الاصحاب

بلغ

فرع وكذا لو شكا فيما اضمراه بعد ان تبطل الصلوة لو شك كل منهما فيما نواه من الامامة او الائتمام
فلا تصح صلوتهما وعلله جماعة بان الشك ان كان في اثناء الصلوة لم يمكنهما المضي على الائتمام وهو ظاهر
لانهما يصيران حينئذ مامومين بلا امام فلا يبقى وجه لصحة صلوة احد منهما بحسب القواعد الشرعية ولا على
الانفراد او الامامة لجواز ان يكون كل واحد منهما قد نوى الائتمام بصاحبه فتبطل النية من حين
يمتنع العدول لبطلان النية وان كان بعد الفراغ لم يحصل منهما اليقين بافعال الصلوة من جهة انه لو
كان قد اضمر الائتمام لم يات بالقراءة فمع تردده بين الامرين لا يحصل اليقين بالاتيان بافعال الصلوة
وفيه ان شك الامام لا يكون موجبا للشك في اتيانه بما هو صحيح من افعال الصلوة التي يجب عليه الاتيان
بها لان حكم الشك بعد الفراغ لم يحصل منهما اليقين بافعال الصلوة من جهة انه لو كان قد اضمر
الائتمام لم يات بالقراءة فمع تردده بين الامرين لا يحصل اليقين بالاتيان كل من الصلوة اذا كان هو عالم
وجوب الاتيان بالمشكوك فيه فقد حصل ما هو بمنزلة اليقين شرعا وهو كاف وههنا احتمالان اخر
احدهما ما ذهب اليه العلامة من التفصيل حيث قطع بالبطلان ان عرض الشك في اثناء الصلوة
لانه لا يمكنهما المضي في الصلوة لا على الانفراد ولا على الاجتماع وتردد فيما اذا شكا بعده لانه شك بعد
الانتقال مع علم اليقين بالاتيان بافعال الصلوة قال في التذكرة لو قال كل منهما لم ادر نويت الامامة
او الائتمام بعد الفراغ من الصلوة احتمل ان يعيدا لانه لم يحصل الاحتياط في افعال الصلوة بيقين والصحة
لانه شك في شيء بعد الفراغ منه اما لو شكا في اثناء الصلوة ايهما الامام بطلت صلوتهما لانهما لا
يمكنهما المضي في الصلوة وان يقتدي احدهما بالاخر انتهى ثانيهما ما ذهب اليه الشهيد في الذكرى
حيث قال لو شكا فيما اضمراه بطلت صلوتهما قاله جماعة وفصل الفاضل فقطع بالبطلان ان كان في الاثناء
ايضا لا يمكنهما المضي في الصلوة على الانفراد ولا على الاجتماع وتردد فيما اذا شكا بعد الفراغ لانه
شك بعد الانتقال مع علم اليقين بالاتيان بافعال الصلوة ثم قال قلت يمكن ان يقال ان
كان الشك في الاثناء وهو في محل القراءة لم يمض ما فيه اخلال بالصحة فينوي الانفراد ويصح
الصلوة لانه ان كان قد نوى الامامة فهي بنية الانفراد وان كان قد نوى الائتمام فالعدول
عنه جائز وان كان بعد محل القراءة وعلم انه قرا بنية الوجوب او علم القراءة ولم يعلم نية
الندب انفرد ايضا لحصول الواجب عليه وان علم ترك القراءة او القراءة بنية الندب امكن البطلان

للاخلال

للاخلال بالواجب ويتصحب البحث في الشك بعد التسليم ويحتمل قويا البناء على ما قام اليه فان لم يعلم ما
قام اليه فهو منفرد كما سبق انتهى واعترضه صاحب المدارك حيث قال ويشكل بما ذكرناه من جواز ان يكون
كل منهما قد نوى الائتمام بصاحبه فتبطل الصلوتان ويمتنع العدول انتهى وقد مر في الجواهر بان
مجرد احتمال ذلك لا يمنع حمل الفعل على الوجه الصحيح مهما امكن ثم قال المراد بالانفراد هنا اعادة
فالباقي من صلوتهما يراعيه المنفرد بل لا باس في نية الانفراد مع ذلك تخلصا من احتمال الكون
احدهما اماما والاخر ماموما ان كان هو الواقع الشك انتهى ثالثها ما صدر من المحقق الثالث
من تقويته عدم الالتفات الى الشك في هذه الصورة وينبغي ان نذكر كلامه بطوله قال ولو
شكا فيما نوياه فلا يخلو اما ان يعلما بذلك في خلال الصلوة او بعدها وعلى التقديرين فاما ان يكون
بمجرد اخبارهما او بحجة من خارج وعلى تقدير عروض ذلك في خلال الصلوة فاما قبل مضي محل القراءة
او بعده فهنا صور الاولى علمهما بذلك بعد الصلوة بحجة فيجب الاعادة لحديث الثانية استنادهما
في ذلك الى قول كل منهما ويشكل قبوله لان الاقرار على الغير بعد الحكم بصحة الصلوة والانتقال منها غير مسموع
الثالثة علمهما بذلك في خلال الصلوة فتبطل مطلقا لقبول قول الغير في بطلان صلوة نفسه فيقدح
في صلوة الماموم لتحقق الاقتداء حينئذ الى ان قال الرابعة ان يشكا في ذلك بعد الصلوة فيمكن الصحة لان الشك
بعد الانتقال لا يقدح اخباره المصدقة وهو قوي الخامسة الشك في خلال الصلوة قبل القراءة
فينويان الانفراد على تقدير الائتمام او يقران لا تقتضيهما السادسة الشك بعد محل القراءة فيحتمل
الصحة لعدم القطع بما ينافي الصحة ويحتمل قويا البطلان لتكليفهما بالصلوة وحصول الشك المنافي
ليقين البراءة قبل الانتهاء منها والحكم بصحتها ولو قيل يبني كل منهما على ما قام اليه لم يكن بعيدا
انتهى الثالثة والظاهر ان نية كونه فعل القراءة بنية الوجوب او الندب وعدم تذكر شيء لا اثر له
مع الشك المذكور ولو شك احدهما مع علم الاخر انه نوى الائتمام فصلوة الشاك باطلة الا ان
يتذكر في الاثناء قبل مضي محل القراءة ويأتي في الاخير ما سبق ولو انعكس الفرض فصلوة الامام صحيحة
على كل حال وفي الاخير التفصيل السابق انتهى كلامه وقد نقل عنه صاحب الذخيرة انه قوى عدم
الالتفات الى الشك في الصورة المذكورة واعترض بقوله ولا باس به اذا كان كل منهما قد دخل في
الصلوة دخولا مشروعا انتهى لكن كتب المحقق البهبهاني على قوله لا باس به صورة اذا كان العموم الدال

على ان الشك اذا وقع بعد التجاوز عن المحل فليس بشيء فتأملا لهذه الصورة فالحق مع المحقق المذكور والا
فلا فائدة في كون الدخول مشروعا ام لا انتهى ثم ان هذا هو الكلام على اصل المسئلة ولو تعمقنا فيها كما هو
الحد اللائق به حيث قال والحق في المقام ان المسئلة المذكورة لما كانت عارية عن النصوص الواردة عنهم عليهم السلام
فالواجب الوقوف فيها على ساحل الاحتياط كما اشرنا اليه في جملة من المواضع وعدم الالتفات الى هذه
التخريجات والاحتمالات سيما مع ما هي عليه من التدافع والله العالم انتهى وسقوطه واضح عند من له
ادنى خبرة بطريقة العلماء فلا ينبغي التعرض لتطويل المقال في دفعه قوله قدس سره ويجوز ان يأتم
المفترض بالمفترض وان اختلف الفرضان لا فرق في الاختلاف بين ما لو كان بحسب العدد كما لو كانت
الصلوتان مع كونهما متوافقتين من سائر الجهات مختلفتين بالقصر والاتمام كما لو كانت صلوة الامام تماما
وصلوة المأموم ظهرا مقصورة وعلى هذا القياس وبين ما لو كان بحسب الصنف كما لو كانت صلوة
الامام ظهرا مؤداة وصلوة المأموم ظهرا مقضية ثم ان ما ذكره المصنف ره هو المعروف من مذهب
الاصحاب رضي الله عنهم بل في المنتهى انه قول علمائنا اجمع وكانه لم يعبأ بما ذهب اليه الصدوق ره فانه قال
فيما نقل عنه لا بأس ان يصلي الرجل الظهر خلف من يصلي العصر ولا يصلي العصر خلف من يصلي الظهر
الا ان يتوهمها العصر فيصلي معه العصر ثم يعلم انها كانت الظهر فتجزي عنه قال في الذكرى بعد نقل
ذلك عنه ولا اعلم ماخذه الا ان يكون نظر الى ان العصر لا تصح الا بعد الظهر واذا صلاها خلف من
يصلي الظهر فكانه قد صلى العصر مع الظهر مع انها بعدها وهو خيال ضعيف لان عصر المصلي مترتبة على ظهر
نفسه لا على ظهر امامه انتهى واستدل بعضهم لما ذهب اليه الصدوق ره بصحيحة علي بن جعفر انه
سأل اخاه موسى عليه السلام عن امام كان في الظهر فقامت امرأة بحياله تصلي معه وهي تحسب انها العصر هل
يفسد ذلك على القوم وما حال المرأة في صلوتها معهم وقد كانت صلت الظهر قال لا يفسد ذلك
على القوم وتعيد المرأة صلوتها قال في ك بعد نقل الاستدلال انما الفظ وهو غير جيد لان مدلول
الرواية مناف لما ذكره الصدوق ره ومع ذلك فلا يمكن الاستدلال بها على المنع من الائتمام في صلوة العصر
بمن يصلي الظهر لجواز ان يكون لاعتقاد المرأة خلاف الواقع مدخل في الاعادة بل يحتمل استناد الامر
بالاعادة الى المحاذاة وان كان الاصح انها مكروهة وقد ورد في مواضع استحباب الاعادة الذي لا يقاعه
على الوجه الاكمل كاستحباب اعادة الجمعة لمن صلاها بغير الجمعة والمنافقين كما تضمنته صحيحة عمر بن يزيد

دخول مشروعا ما عرفت مع انه مع الشك فيما اضمره يشك في كون الدخول م

١٢ الظهر م

واستحباب

استحباب اعادة الاحرام لناسي الغسل والصلوة قبله وغير ذلك انتهى قال في الحدائق واما قوله
ان مدلول الرواية مناف لما ذكره الصدوق ره فالوجه فيه ان الصدوق قدس سره قد فرع صحة
صلوة المأموم على ان تكون الصلوة صلوة العصر والحال ان الخبر صريح بان المرأة ظنت ذلك فيقتضي
كلامه هو الصحة في هذه الصورة لا البطلان الذي صرحت به الرواية وبالجملة فان بطلان
صلوة المرأة انما استند الى ما ذكرناه هنا وبقي هيهنا شيء نبه عليه صاحب المدارك ره حيث
قال وانما يجوز اقتداء المفترض بالمفترض مع اختلاف الفرضين اذا لم تختلف الكيفية فلو اختلفت
لم يصح لعدم امكان المتابعة ثم حكى عن الشهيد ره انه استثنى في شرح الارشاد صلوة الاحتياط فمنع
من الاقتداء فيها وبها الا في الشك المشترك بين الامام والمأموم ثم قال في ك وكانه لاحتمال
كونها نافلة ولعل المنع مطلقا احوط انتهى واقول اما ما ذكره من عدم جواز الاقتداء مع اختلاف
الفرضين في الكيفية كصلوة الآيات والصلوة اليومية فهو حق واما ما ذكره حكاية عن
الشهيد ره ففيه ان احتمال كونها نافلة مشترك بين الامام والمأموم وبين غير المشترك
بينهما فتعليل تخصيص المنع بغير المشترك باحتمال كونها نافلة مما لا وجه له هذا ولصاحب المستند
في المقام كلام مفيد للبصيرة ينبغي ذكره قال ره يستحب الجماعة في الفرائض كلها ذهب اليه
علماؤنا اجمع كما عن المنتهى بل قيل انه من الضروريات الدينية ثم قال ومقتضى اطلاقها دعوى
الاجماع والضرورة في جميع الفرائض بل في الاخيرة ولا سيما في الفرائض اليومية وهو كالصريح في التعميم
الجميع حتى المنذورة وصلوة الاحتياط وركعتي الطواف اداء وقضاء ثم قال وبالتعميم للمنذورة
والقضاء صرح في ... وحكي عليه نفيهم من الاخر كونه اجماعيا بينا وهذا القدر كاف في اثبات التعميم
لكون المقام مقام الاستحباب لا يقال استلزام سقوط الواجب العيني الثابت فيه المسامحة لانه
من اللوازم والاعتبار في ذلك بالملزوم كما يثبت النافلة بالتسامح مع استلزامه جواز القطع على القول
بها والوضوء والغسل المستحبان مع سقوط الواجب منهما وكذا احتمال التحريم بعموم ادلة الاتباع
مضافا الى شمول الاطلاق كثير من الاخبار منها صحيحة ابن سنان وحسنة زرارة المتقدمتين وصحيحة
سليم الواردة في الجمع بل يشمله عموم الصلوة لمن لم يشهد الجماعة كما في صحيحة ورواية ابن ابي يعفور
السابقتين لا اشكال في التعميم مطلقا الا في خصوص صلوة الاحتياط وركعتي الطواف كما في ك والذخيرة

والمطابق عن حجيته فاشاد بصحيحة ابن سنان الماضية في المقدمة التي ترتبها في فضل صلوة الجماعة
فانه ذكره قال هناك وقد ورد في فضلها وذم تاركها من ضروب التأكيدات ما كاد يلحقها بالواجبات
بالواجبات فمن الاول صحيحة ابن سنان الصلوة في جماعة تفضل على صلوة الفذ باربع وعشرين
درجة ثم قال الفذ بالفاء والذال المعجمة والتشديد الفرد ثم انه قال وحسنة زرارة
يروي الناس ان الصلوة جماعة افضل من صلوة الرجل وحده بخمسة وعشرين صلوة فقال
صدقوا فقلت الرجلان يكونان جماعة فقال نعم والشاهد بصحيحة سليم الماضي ذكره في اوائل المقدمة
الثالثة وهي صحيحة سليم بن قيس في خطبة مولانا امير المؤمنين ع واعلمت الناس ان لا يجتمعوا
في شهر رمضان الا في فريضة واعلمتهم ان اجتماعهم في النوافل بدعة كذلك خبر ابن القداح
صحيحة ابن سنان لاثبات تعميم الجماعة بالنسبة الى الفرايض كلها لا يبتني عليه لانها انما سيقت
لبيان حكم اخر وهو ان صلوة الجماعة افضل من صلوة المنفرد واما ان مورد الجماعة ما ذا فهي
ساكتة عنه من اصله وليست ناظرة اليه اصلا ومثلها حسنة زرارة فانها انما سيقت
لبيان ان الصلوة جماعة افضل من الصلوة منفردا مع بيان مرتبة الافضلية ومقدارها و
مثلهما في عدم افادة الاطلاق صحيحة سليم بن قيس فانها مسوقة لبيان اختصاص الجماعة في
الفريضة وعدم صحتها في النوافل واما ان الجماعة تصح في جميع اصناف الفرايض وافرادها او
تختص بقسم مخصوص منها ساكتة عنه فتوكسى والمتنفل بالمفترض والمتنفل والمفترض
بالمتنفل في اماكن وقيل مطلقا قال في المدارك بعد قوله في اماكن متعلق بالفعل المتقدم
وهو يجوز ثم يكون قيدا في الصور الاربع فكما يجوز اقتداء المفترض بالمفترض انما المتفقان
في الكيفية كاليومية والكسوف وكان اقتداء المتنفل بالمفترض اقتداء الصبي البالغ ومعيد
صلوة بمن لم يصل وعكسه كاقتداء المبتدى بالصلوة بالمعيد ومكان اقتداء المتنفل
بالمتنفل صلوة المعيد خلف المعيد في الاقتداء وفي صلوة العيد على بعض الوجوه وفي الاستسقاء
والغدير ثم انه قال ولعل القول بجواز الاقتداء في النافلة مطلقا مجهول القائل وفي الاخبار
دلالة عليه انتهى وذكر صاحب المستند ان مستند هذا القول الحلاقي بعض الروايات
باستحباب الجماعة في الصلوة من غير تقييد بالفريضة وخصوص صحيحة هشام عن المرأة تؤم النساء

فقال

فقال تؤمهن في النافلة فاما في المكتوبة فلا وصحيحة البصري تصلي باهلك في رمضان الفريضة والنافلة
فاني افعله واجيب عن الاول بمنع الاطلاق بالنسبة الى النافلة لاختصاصه بحكم التبادر والغلبة
بالفريضة مع انه مساق لاثبات اصل استحبابها في الجملة من دون نظر الى خصوص صنف او شخص فيكون
بالنسبة الى الافراد كالقضية المهملة يكفي في صدقها الثبوت في فرد ما وقد يمنع الغلبة بالنسبة الى
الفريضة كيف لا والامر بالعكس جدا بل وكذا التبادر سيما مع شيوع النافلة في تلك الاعصار و
اختصاص الانسياق بالمذكور لو كان بالمطلقات وفي الاخبار المزبورة عمومات فلا يجري فيها
ذلك فالصواب ان يجاب عن الاطلاق بوجوب التقييد بما مر وعن الصحيحين بعدم صلاحيتهما للمقاومة
مع ما مر ومرجوحيتهما بالنسبة اليه بالموافقة القطعية للعامة ويشهد به ان الناس بعد منع امير المؤمنين ع منه
عنها رفعوا اصواتهم وقالوا وا رمضاناه وضجوا وقالوا يا اهل الاسلام غيرت سنة عمر فان
الى انها غير التنبيه على ذلك اصلا اما الاولى يعني صحيحة هشام فلعدم دلالتها الا على جواز
امامتها في النافلة في الجملة ولا دلالة لها على جوازها في النافلة مطلقا فيحتمل ارادة النافلة المشروع
فيها الجماعة فتامل واما في الثانية يعني صحيحة البصري فلاحتمال ان يكون المراد بالصلوة بالاهل
هو الصلوة معهم او فيهم اي في البيت لا في الخارج فان الصلوة بالاهل ليست حقيقة ولا ظاهرة
في الامامة لهم حتى يكون الامر بذلك لاجل دفع الداعي عن الابتلاء بالدخول في البدعة حيث
ان الصلوة في الخارج في شهر رمضان جماعة في الفريضة والنافلة كانت توجب البدعة وفي الفريضة
خاصة توجب الابتلاء وفي كلمة التخصيص برمضان الذي هو زمان البدعة وذكر الفريضة مع انها
في المسجد تتضمن ما لا يتضمن من الفضيلة فتوكسى الطرف الثاني يعتبر في الامام الايمان
والعدالة والعقل وطهارة المولد قال في الذخيرة اعتبار هذه الامور الاربعة في امام الجماعة
مقطوع به في كلام الاصحاب مدعى عليه الاجماع انتهى وهو في محله واما ما حكي في هذا
المقام عن ابن الجنيد من ان كل المسلمين على العدالة الى ان يظهر منه ما يزيلها وما حكي
عن جماعة من جواز التعويل على حسن الظاهر استنادا الى تعذر الاطلاع على البواطن فليسا
من الخلاف في اعتبار العدالة لان ذلك من قبيل الخلاف في تعيين الموضوع كما هو الظاهر من
الاول ومن قبيل بيان الكاشف عن العدالة كما هو الظاهر من الثاني وان كان فيه تامل بعضهم اتفق

الثاني ايضا خلاف في تفسير الموضوع وتعيينه وكيف كان فهذان القولان ليسا من قبيل الخلاف في
اعتبار العدالة الآن يدعى ان عدهما من قبيل الخلاف في الاعتبار انما هو بملاحظة ان تفسير العدالة
بالاسلام يلزمه انكار اعتبار المعنى الحقوقي والمغاير فيما بينهم وان المعول على حسن الظاهر يلزمه انكار
عدم اعتبار ذلك المعنى لعدم الملازمة بينهما فتأمل وقد تقدم البحث عن العدالة في صلوة الجمعة قوله س
والبلوغ على الاظهر هذا هو المعروف المشهور فيما بينهم قال في ك هذا هو الاصح لاصالة عدم سقوط
القراءة بفعل الغير الا مع العلم بالمسقط ولان غير المكلف لا يؤمن اخلاله بواجب او فعله لمبطل لعلمه بارتفاع
المؤاخذه ويؤيده ما رواه الشيخ ره عن اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه ان عليا ع قال لا باس ان يؤذن
الغلام قبل ان يحتلم ولا يؤم حتى يحتلم فان ام جازت صلوته وفسدت صلوة من خلفه وخالف فيه الشيخ ره
حيث قال في ط المراهق اذا كان عاقلا مميزا يصلي صلوة صحيحة جاز ان يكون اماما وان لم يكن مميزا عاقلا
لم يجز ذلك انتهى وقال في ف يجوز للمراهق المميز العاقل ان يكون اماما في الفرائض والنوافل التي يجوز فيها
صلوة الجماعة مثل الاستسقاء والى ان قال دليلنا اجماع الفرقة فانهم لا يختلفون في ان من هذه صفته تنعقد به
الصلوة وايضا قوله ع مروهم بالصلوة لسبع يدل على ان صلوتهم شرعية انتهى لكن قال في ك بعد حكاية
قول الشيخ ره عن ف وط ما صورته انما احتج عليه باجماع الفرقة وبرواية طلحة بن زيد عن جعفر عن
ابيه عن علي ع قال لا باس ان يؤذن الغلام الذي لم يحتلم وان يؤم ثم اعترض ورد على الشيخ قوله
منع الاجماع وفي سند الرواية ضعف ثم قال واجاب عنها الشيخ في كتابي الاخبار بالحمل على من بلغ
بالسن او الانبات فانه يجوز امامته وان لم يحتلم ثم حكى عن المعتبر انه قال هذه بعيد لنقل التأويل
المذكور عن الشيخ ره ما لفظه وليس هذا التاويل بجيد لتوارد الروايتين على صفة واحدة مختلفين في
الحكم ثم قال لكن الاولى العمل برواية اسحق لعدالته وضعف طلحة ولان ذلك الظاهر في الفتوى
بين الاصحاب وهو نوع رجحان ثم قال وهو حسن انتهى قوله س وان لا يكون قاعدا بقيام
الظاهر ان قيام جمع قائم كما ان صيام جمع صائم وان الجار اعني الباء متعلق بمقدر اعني يؤم وتقدير
الكلام هو ان لا يكون قاعدا يؤم اشخاصا قائمين واياك ان تستبعد ذلك فان ما اشتق
من مادة الامامة كما يتعدى بنفسه احيانا كذلك يتعدى بالباء قال في القاموس امهم وبهم
تقدمهم انتهى ويرشد الى ما بيناه ملاحظة الفقرة المعطوفة على هذه الفقرة اعني قوله ولا اميا

بمن ليس

تفصيل م

١٧ بالحمل م

بمن ليس كذلك مرتين لهما متناسقتان في فاصل العبارة انه لا يجوز امامة القاعد للقائم ثم ان مستند الحكم المذكور
امور احدها اصالة الاشتغال حيث ثبت شغلت اصالة توقيفية العبادة ثانيها الاجماع المنقول في التذكرة
بقوله لا يؤم القاعد القائم عند علمائنا اجمع فلو ام قاعد قائما بطلت صلوة المأموم انتهى ثالثها الاخبار
مثل ما رواه ابن بابويه مرسلا عن ابي جعفر ع قال ان رسول الله ص صلى باصحابه جالسا فلما فرغ قال لا
يؤمن احد بعدي جالسا وما رواه الشيخ عن السكوني عن ابي عبد الله ع عن ابيه ع قال قال لا
يؤم المقيد المطلقين ولا صاحب الفالج الاصحاء ولا صاحب التيمم المتوضين ولا يؤم الاعمى في الصحراء
الا ان يوجه الى القبلة ولا يجوز الصلوة خلف الناصب مع الاختيار تنبيه قال في ك ليكفي الكلام في
جميع المراتب لا يؤم الناقص منها الكامل ثم حكى عن الشيخ ره في ف جواز امامة المكتسي العاري و
استضعفه ثم حكى عن التذكرة انه قال فيها ان اقتدى بالعاري مكتس عاجز عن الركوع والسجود جاز
لمساواته له في الافعال ثم عقبه بما هو الحق عنده فقال وهو مشكل اذ اطلقنا ان المانع من الاقتداء
بالعاري عجزه عن الاركان ولما علل بنقصه من حيث الستر فلا انتهى وعندي ان التعليل بالمساواة
والنقص من جهة الستر وامثالهما مما لا يجوز التعويل عليه في الاحكام الشرعية مع ان الامر
ما هو لعلة تعبد بها من الشارع والمساواة ان الامر او كونه ناقصا من نقصه فنظره فكل ما شك في جوازه
يجب الكف عن الاتيان به قوله س ولا اميا بمن ليس كذلك قال في المعتبر يريد بالامي هنا من لا
يحسن قراءة الحمد او لم يحسن القراءة ثم قال وعليه فتوى علمائنا ثم حكى عن بعض العامة ما لا يهمنا
ذكره ثم قال لنا ان القراءة واجبة مع القدرة فلو ائتم اخل بالواجب لان الامام يتحمل القراءة
عن المأموم ومع عجزه لا يتحقق التحمل الى ان قال ويجوز ان يؤم الامي مثله لاستوائهما في الافعال
انتهى ويمكن المناقشة فيما ذكره اخيرا بانه لم يعلم كون المساواة علة تامة لجواز الاقتداء حتى يجب
به وردها اذ يحتمل ان يكون المناط في جواز الاقتداء كون صلوة الامام تامة كاملة لا
يعتريها شيء من آثار النقصان فح فلا يجوز اقتداء معهود العجز بمثله تنبيهان الاول
قال في المعتبر لو ائتم القاري بمن لا يعلم حاله في الاخفاتية صحت صلوته لان الظاهر انه لا يتقدم الا
وهو بشرائط الامامة فيكون مساويا له في الظاهر وكذا في الجهرية لو خفت عند القراءة انتهى والظاهر
استقرار السيرة على نفي آثار العجز على فعل الامام والتباس فيه ثم لا بد من احراز العدالة [illegible]

١٢ المكتسي م

١٣ اذا علل م

١٧ قال م

بلغ

الفرائض المأمومين الثاني ان المشهور بين الاصحاب رضي الله عنهم كما في ك انه يجب على الامي الايتمام بالقارئ مع
الامكان لان من هذا شأنه يتمكن من الصلوة بقراءة صحيحة فيجب عليه ومن قطع العلامة ره في التذكرة
من غير نقل خلاف لاحد من الاصحاب رضي الله عنهم ثم ان صاحب ك قال وهو احوط وان كان في تعينه نظر
انتهى وتوضيح الحال انه اذا تعذر احد طرفي الواجب التخييري تعين الاخر وهذا خلاف المسقط فانه لا
يجب تحصيله عند تعذر الاصل كما لا يجب تحصيله عند علم تعذره فلا يجب المسافرة عند تعذر الصوم
ولا عند علم تعذره ومن هنا يقول ان الايتمام انما هو من قبيل المسقط للقراءة وليس مما خير بينهما
فلا مجال للتوقف كالاعجال في الحكم بوجوب الايتمام فتدبر الثالث انه قال في ك الاخرس في معنى الامي
فيجوز ان يؤم مثله ثم قال وهل له ان يؤم اميا قبل الاقتدار على النطق بالتكبير والاخرس عاجز عنه
ثم نقل قولا بالجواز ثم قال وهو خيرة المعتبر لان التكبير لا يتحمله الامام وهما في القراءة سواء ثم
قال والاصح المنع لاصالة عدم سقوط القراءة مع اخلال الامام بالركن ونقص صلوته بالنسبة الى
المأموم انتهى الرابع انه لو احسن احد الاميين الفاتحة والاخر السورة قال في ك جاز ائتمام من
يحسن الفاتحة بالعاجز عنها دون العكس للاجماع على وجوبها في الصلوة بخلاف السورة ولا يخفى
ما فيه لان هذا البحث لا يتمشى الا بعد القول بوجوب السورة كالفاتحة فحينئذ القطع بعدم التساوي
بالمصير الى عدم وجوب السورة مما لا ارتباط له في محل البحث فتدبر ثم ان صاحب ك قال ولو احسن
احدهما الاول من الفاتحة والاخر الثاني منها والاخر السورة قال في ك جاز ائتمام كل منهما ببعض الفاتحة فان الحدائق منع ائتمام
احدهما بالاخر والاقوى الا كل واحد منهما امي بالنسبة الى الاخر مع احتمال الجواز لتساويهما في كونهما
اميين الخامس انه قال الشيخ ره فيما نقل عن ط لو صلى امي بقارئ بطلت صلوة القارئ وحده
ونقل عن العلامة ره في لف بكون القارئ غير صالح للامامة اذ لو كان صالحا لوجب على الامي الاقتداء
فاذا اخل بطلت صلوته وصلوة من خلفه وهو جيد مع العلم بوجوب الاقتداء اما مع الجهل فلا يبعد
صحة صلوته لعدم توجه النهي اليه المقتضي للفساد فتأمل ومنها اشتراط الحرية على الاظهر في المسألة
اقوال احدها ما اختاره المصنف ره من جواز امامة العبد سبقه الى ذلك الشيخ ره في ف حيث قال
يجوز امامة العبد اذا كان اقرأ وقال دليلنا عموم الاخبار الواردة في فضل الجماعة وقد ذكرناها في الكتابين وقوله
يؤمكم اقرأكم ولم يفصل انتهى وفي لف حكاية هذا القول عن ابن الجنيد ره ثانيها ما حكاه في لف عن

الشيخ في النهاية وحكى عن ابن البراج من انه لا يجوز ان يؤم العبد الا حراره ويجوز ان يؤم العبد مواليه اذا
كان اقرأهم للقرآن ثالثها ما حكاه في لف عن الصدوق ره في المقنع من قوله لا يؤم العبد الا اهله
والظاهر انه ليس المراد بالاهل مواليه بل المراد بها ما يراد بقولهم اهل الرجل لان هذا هو المتبادر من لفظ
الاهل المضاف الى الرجل بدلا لا لزم منافيه هذا القول في كلامه بالقول الثاني الذي هو ما في هذا
٢ خصوص ما
القول رابعها ما حكاه في لف بقوله وجعل ابو الصلاح مكروها مطلقا ثم انه ره في لف اختار القول
الاول بزيادة شيء فقال والاقرب عندي الجواز مطلقا يعني بالنسبة الى مواليه وغيره من اهله وغيره
اهله لكن الحر اولى منه اذا تساويا في الصفات الصالحة للامامة ثم انه ره قال لنا عموم قوله ع يؤمكم
٧ لنا م
اقرؤكم وما رواه محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما ع انه سئل عن العبد يؤم القوم اذا رضوا به وكان اكثرهم قراءة
قال لا بأس به وفي الصحيح عن محمد بن مسلم من طريق اخرى عن الصادق ع مثل ذلك ولانه اذا جاز امامة الحر
جاز امامة العبد لانه الحق كالمتقدم بيان الملازمة ان المقتضي لتجويز الامامة وهو طلب فضيلة الجماعة
وتحصيل المصالح المتعلقة بالاجتماع موجود في صورة النزاع فيثبت الحكم فيه ولانه يؤم مولاه وغيره مساواة
في الاحكام فكما جاز ايتمام المولى بعبده جاز لغيره ثم قال احتج المخالف بما رواه السكوني عن جعفر عن
ابيه عليهما السلام عن علي عليه السلام قال لا يؤم العبد الا اهله ثم قال والجواب المنع من صحة السند
والحمل على الاستحباب انتهى ويعلم بالتدبر فيما حكيناه انه ليس المعتمد في هذا المقام غير صحيحتي محمد بن مسلم
فتأمل ومنها اشتراط الذكورة اذا كان المأموم ذكرانا او ذكرانا واناثا لا يخفى ان مقتضى كون اسم
كان مفردا هو وجوب افراد الخبر ضرورة ان كان من نواسخ المبتدأ والخبر وان مطابقة الخبر للمبتدأ في
الافراد والتثنية والجمع واجبة فكانه ره اراد بالمأموم الجنس الصادق على الموجود في ضمن الافراد المتعددة نظرا
٧ والجمع م
الى الغلبة المتحققة في مصاديق المأموم والامر في ذلك سهل فينبغي التعرض لما هو المهم في المقام فنقول
انه يستفاد من عبارة المصنف ره امران احدهما انه لا يجوز للمرأة ان تؤم رجلا وهذا منطوق
كلامه ره ثانيهما انه يجوز لها ان تؤم النساء وهذا هو المفهوم من العبارة وقد وقع الاشارة
على الاول بامور احدها الاجماع نظرا الى انه قال في المعتبر انه متفق عليه بين العلماء كافة
ومقتضى هذه العبارة كون الحكم مما اتفق عليه العامة والخاصة ويؤيده انه قال في الحدائق لا
خلاف في انه لا يجوز ان تؤم المرأة الرجل ثم قال ونقل في المعتبر والمنتهى الاتفاق الاصحاب انتهى ثانيها ما في الحدائق

انهم استدلوا به مما روى عن النبي ص انه قال لا تأم المرأة رجلا وما روى عن قول النبي ص اخروهن من حيث اخرهن الله لكن في الحدائق ان الظاهر ان الخبرين ليسا من طريقنا واتبعه بقوله انه لم اتفق عليهما في اخبارنا ثم ان كل من امامة المرأة مأمورة بالحياء والاستتار والامامة للرجال تقتضي الظهور و الاشتهار ولا يخفى ان هذا التعليل عليل لا يصح ان يستند اليه في الاحكام الشرعية لا بعدها الاخبار الدالة على عدم جواز محاذاة المرأة للرجل ولا تقدمها عليه وفيه ان الاستدلال بها انما يتم على مذهب من يقول بحرمة المحاذاة واما على القول بالكراهة فلا مجال للاستدلال بها الا في جهة خامسها ان العبادات امور توقيفية موقوفة على التوظيف من جانب الشارع ولم ينقل في الشريعة فعل ولا قول معتبر يصح الاستناد اليه في صحة العبادة على الوجه المتنازع عنه سادسها ما تمسك به بعضهم من رواية دعائم الاسلام عن علي ع قال لا تؤم المرأة الرجال ولا الاخرس المتكلمين ولا المسافر المقيمين ونقل عن موضع اخر عنه ع ايضا قال لا تؤم المرأة الرجال وتصلي بالنساء ولا تتقدمهن تقوم وسطا منهن ويصلين بصلاتها والعمدة هو الاجماع المنقول المؤيد بعدم الخلاف وكون العبادات موقوفة على التوظيف كما مر و يجوز ان تؤم المرأة النساء في المسألة قولان احدهما الجواز مطلقا وهو المشهور كما في لك وهو قول معظم الاصحاب كما في ك بل في التذكرة انه قول علمائنا اجمع وثانيهما انه يجوز لها ان تؤم النساء في النوافل دون الفرائض وهو القول المنقول عن ابن الجنيد و السيد المرتضى حجة القول الاول امور الاول الاجماع المنقول في ف وكرة والغنية وعن ارشاد الجعفرية وظاهر المعتبر والمنتهى الثاني النبوي المروي في كتب الفروع لاصحابنا مستدلين به على المطلوب وهو ان النبي ص امر ام ورقة ان تؤم اهل دارها وجعل لها مؤذنا الثالث ما رواه في الغنية عن الصادق عليه السلام مسندا الرابع قاعدة الاشتراك الثابتة بالاجماع وغيره فلا يقدح ظهور خطاب الاطلاقات في الذكور الخامس ما رواه في الفقيه عن الصادق ع مسندا انه سئل ع كيف تصلي النساء على الجنائز فقال يقمن جميعا في صف واحد ولا يتقدمهن امرأة قيل ففي الصلوة المكتوبة ائتم بعضهن ببعض قال نعم السادس الموثق عن الصادق ع ايضا عن المرأة تؤم النساء فقال لا بأس به السابع ما ارسله عبد الله بن بكير عن الصادق ع في المرأة تؤم النساء قال نعم تقوم وسطا بينهن و لا تتقدمهن الثامن ما في لف من قوله ع يؤمكم اقرؤكم ثم انه قال لا يقال انه خطاب مذكر فلا يتناول

ما تمسك به ثم

صورة النزاع فلا لانا نقول ان شرعية علم في حق الذكور والاناث اجماعا واذا اجتمع الذكور و الاناث غلب التذكير في الصيغة الثامن ما تمسك به في لف ايضا وهو رواه سماعة بن مهران في الموثق قال سئلت الصادق ع عن المرأة تؤم النساء قال لا بأس به التاسع ما تمسك به فيه ايضا وهو ما رواه عن عبد الله بن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع في الرجل يؤم المرأة قال نعم تكون خلفه وعن المرأة تؤم النساء قال نعم تقوم وسطا بينهن ولا تتقدمهن حجة القول الثاني انه ع وصفها بنقص الدين فلا تصلح للامامة المنوطة بكماله وما رواه سليمان بن خالد قال سئلت ابا عبد الله ع عن المرأة تؤم النساء فقال اذا كن جميعا امتهن في النافلة فاما المكتوبة فلا ولا تتقدمهن ولكن تقوم وسطا منهن وفي الصحيح عن الحلبي عن الصادق ع قال تؤم المرأة النساء في الصلوة وتقوم وسطا منهن ويقمن عن يمينها وشمالها تؤمهن في النافلة ولا تؤمهن في المكتوبة وفي الصحيح عن زرارة عن الباقر ع قال قلت المرأة تؤم النساء قال لا الا على الميت قال في لف وقول السيد لا بأس به لصحة الاخبار الدالة عليه وضعف الحديثين الاولين مع احتمالهما للتفصيل وهو جواز امامة المرأة في النفل دون الفرض لما في الاول فالجمع بين الاخبار وأما ثانيا فالروايات التي تلوناها عن طرق السيد رض فانها دالة على التفصيل صريحا والمطلق يحمل على المقيد مع التنافي اجماعا ومفاد بعض تكم اقراكم انما يدل على صورة النزاع لو ثبت دخول النساء في الخطاب مع ان خطاب المذكر لا يدخل فيه المؤنث نعم اذا عرف دخول المؤنث جاز ان يندرج مع الذكور في خطاب التذكير فاذا لم يثبتوا دخول المرأة في هذا الخطاب لم يمكنهم الاستدلال به وفي الكل ورد ظاهر انتهى والمختار هو القول الاول لكون الاخبار الدالة عليه معتضدة بالشهرة مضافا الى الاجماعات المنقولة كما مر و كذا الخنثى والمراد به المشكل وهو واضح والمعنى ان الخنثى المشكل هنا كالمرأة حكما فيجوز ان تؤم النساء دون الرجال اما الاول اعني جواز امامتها للنساء فلانه اما رجل او امرأة و امامة كل منهما لهن جائزة واما الثاني اعني عدم جواز امامتها للرجال فلاحتمال انها امرأة فلا يحصل للرجل المؤتم بها براءة الذمة من اشتغالها بالصلوة يقينا ولا مجال للتمسك بعموم ما دل على جوازها عدم جواز امامة النساء والاثبات جواز امامة الخنثى بدعوى انها لم يعلم كونها المرأة فلا يشملها تلك العمومات وذلك لان مفروض البحث انما هو كون الخنثى من احدى الطبيعتين و

لم اشتبه حالها ولذلك سمى مشكلاً والمفروض انه قام الدليل على عدم جواز ايتمام الرجل بالانثى
فقد وقع الشبهة في المصداق الخارجي ولسان العموم لا يزال رفعها عنه هذا هو الكلام في امامة
الخنثى لمن علم حاله من الذكورة والانوثة واما امامة الخنثى للخنثى فقد حكى جوازها عن ابن
حمزة ره وعن توجيه بعض الاعاظم ره بشمول الاطلاقات او العمومات لها فمن اخرج منها امامة
المرءة فيبقى المشتبه داخلا لصدق عنوانها عليه ككونه ممن تثق بدينه ونحوه ولا دلالة له
في النصوص على اشتراط الذكورة في امامة الرجال كي يحتاج الى العلم باحرازها بل غاية ما سبق
من عدم امامة المرأة والفرق واضح بينهما انتهى قال وعنه ينقدح ح قوة خبرة ابن حمزة من جواز
امامة الخنثى بالخنثى والمشهور خلاف ذلك وقد استدلوا باصالة عدم سقوط القراءة واصالة
براءة الذمة من الشغل اليقيني والحق عدم الجواز لان العمومات لا تميز المصاديق وقد عرفت
الوجه انه قد خرج من تحتها المرءة مع نقول ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية فلا يكون
مؤدى الدليل الناطق بخروج المرءة الا خروج من هي امرءة في الواقع ومن المعلوم ان ورود المخصص
على العام يقتضي تنويعه فيكون الى المخصص هيهنا ان الامام على نوعين رجل يجوز ايتمام الرجل
به وامرءة لا يجوز ايتمام بها ولكنه لا يفيد تعيين شيء من القسمين في الخارج ولا تميزه بحسب
المصداق كما ان العام لا يفيد ذلك فحصل الانقطاع عن التميز فذلك هو السبب في الاجمال و
عدم امكان رفع الشبهة عن المصداق المشكوك فيه فتعكس ولا يؤم المرأة رجلا ولا خنثى
اما الاول فلما عرفته سابقا واما الثاني فلاحتمال كونه رجلا فلا يجوز امامة المرءة له فينحصر جواز
امامتها فيما اذا كان المأموم امرءة فتوكس ولو كان الامام يلحن في قرائته لم يجز امامته بمتقن
على الاظهر في المسئلة اقوال احدها ما ذهب اليه المصنف ره من عدم جواز امامته بمتقن القرائة
وقد صفر في الجواهر بكونه مشهورة بل ادعى انه لا يجد فيه خلافا بين المتاخرين وقال في الحدائق
المشهور انه لا يجوز امامة اللاحن في قرائته ولا المبدل حرفا بغيره بالمتقن سواء كان اللحن يغير المعنى
كضم تاء انعمت ام لا كفتح دال الحمد تمكن من الاصلاح ام لم يتمكن انتهى ثانيها ما ذهب اليه
الشيخ ره من القول بالكراهة قال في محكيه امامة من يلحن في قرائته سواء كان في الحمد او غيرها
احال المعنى او لم يحل اذا لم يحسن اصلاح لسانه فان كان يحسن ويتعمد اللحن فانه تبطل صلوته وصلوة

من خلفه ان علموا بذلك وان لم يعلموا لم تبطل صلوتهم وانما قلنا ذلك لانه اذا لحن لم يكن قاريا
للقران لان القران غير ملحون انتهى ثالثها التفصيل بين اللحن المغيّر للمعنى وغيره وقال
في التذكرة ولا يجوز امامة الملحنة الذي يغير بلحنه معاني القران انتهى حجة القول الاول
امور الاول اصالة عدم سقوط القرائة الثاني لزوم نقصان صلوة الامام عن صلوة المأموم
على فرض وجود اللحن في قرائة الاول دون الثاني الثالث خروجه عن الاجماعات السابقة في الاتي ان
لم ندع شمولها له بناء على ان اللاحن غير محسن للقرائة ايضا ولكن ربما ناقش فيها بعضهم اما في الاول
فلان الاصل ينقطع باطلاق الادلة الشامل للقرائة الصحيحة وغيرها مضافا الى ان اطلاق القرائة يصل
بالقرائة الملحونة فعلا اجماعا الى صدق اسم القرائة عليها واما في الثاني فلعدم قيام دليل على لزوم كون
صلوة الامام لا ينقص عن صلوة المأموم واما في الثالث فلانه قياس لكن الانصاف ان
المناقشة في الاول ساقط لان القائلين بوضع الاسامي للاعم من الصحيح انما يقولون به في
الفاظ مخصوصة حتى ان الفاضل القمي ره مع كونه اعظم القائلين بذلك القول لا يقول به الا في الركوع
والسجود خارجا عن محل النزاع مضافا الى ان القائلين بالاعم انما يقولون بذلك في حال الوضع
ويعترفون بان المراد في حيز الاوامر والادلة الشرعية ليس الا الصحيح حجة القول الثاني ما اشار
اليه الشيخ ره في طي كلامه من ان اللاحن غير قارٍ للقران والمصلي مامور بقرائته ولا يخفى ان هذا
الدليل لا يصلح الا حجة للقول الاول واستدل له العلامة ره في المختلف على الصحة مع تعذر الاصلاح
بان صلوة من هذا شانه صحيحة فجاز ان يكون اماما كالفافاء ثم بعد ذكره ما نصه وهو استدلال
ضعيف لانا نقول لو تم لاقتضى جواز امامة الاخرس والاخرس بالقاري بل والا قائل به وعند عدم ما ذهب اليه
المصنف ره من القول الاول هو الحق ضرورة ان القران كسائر اصناف الكلام من نظم او نثر مركب
من مادة وهيئة ومن المعلوم ان المركب يقتضي بانتفاء جزئه ولا تفاوت الحال من هذه الجهة
بين ما كان مغيرا للمعنى وبين ما لم يكن مغيرا له ضرورة ان المادة المثلثة بفتح اوله وكسر ثانيه
مباينة للمادة المثلثة بكسر اوله وفتح ثانيه فهما من قبيل زيد وعمرو واذا تميز احدهما بالاخر
تنبيه اعلم انه هل يجب على القاصر اللاحن والمبدل الحرف بغيره مع العجز عن الاصلاح الايتمام
بالمتقن مع التمكن منه فيه وجهان من توقف الواجب على الايتمام فيكون واجبا ومن اصالة البرائة

٢ اللحن م
قال في القاموس اللحن الخطاء في الاعراب
ضد لحن كفرح وفي الحديث
انا اعربكم لاني من
قريش

٢ مع م

والملائق قوله (ع) في صحيحة زرارة والفضيل وليس الاجتماع بمفروض في الصلوة كلها ثم قال والمسألة محل تردد
انتهى وفيه ان اصل البراءة لا يقاوم الدليل وما في صحيحة زرارة ليس ناظرة الى اصناف الصلوات ه
حسب الاصل فلا ينافي وجوب شيء منها بالعرض فتدبر قوله (ره) ولا يشترط ان ينوي الامامة
يعني ان نية الامامة ليست شرطا في صحة صلوة الامام ولا في صحة صلوة المأموم لان افعال الامام
انما تقع في الصورتين اعني صورة ايتمام الغير به وصورة عدم ايتمام الغير به على نهج واحد لان
مجموعها فعل واحد يصدر عنه وليس مأمورا في شيء منها حتى تمس الحاجة الى التمييز بينه وبين غيره
عن غيره وهذا هو المراد بما ذكره صاحب ك (ره) من التعليل بقوله لان افعال الامام مساوية
لافعال المنفرد فلا يعتبر تمييز احدهما عن الاخر انتهى يعني ان الرجل الذي هو امام لو لم يكن اماما
لم يكن يأتي بالصلوة على غير هذا الوجه حتى يتوقف تمييز القصد الى العمل على نية الامامة ثم ان
الظاهر ان الحكم المذكور من قبيل المسلمات عندهم ولهذا قال في الرياض عند قول المصنف (ره)
ولا بد من نية الايتمام ان ظاهر العبارة كغيرها عدم وجوب نية الامامة ولا خلاف فيه اجده بل
عليه الاجماع عن التذكرة انتهى والحكاية عن التذكرة صحيحة لانه قال فيها لا يشترط نية الامامة
فلو صلى منفردا فدخل قوم وصلوا بنية الاقتداء به صحت صلوتهم وان لم يجدد نية الامامة وكذا
لو صلى بنية الانفراد مع علمه بان من خلفه يأتم به عند علمائنا انتهى قال في الذكرى بعد نفي اشتراط
النية في صحة الاقتداء نعم يستحب له نية الامامة حتى يقطع بنيل الثواب فلو لم ينوها احتمل نيله
لتادي شعار الجماعة بما وقع وان لم ينوه ثم قال والاقرب المنع للخبر نعم لو اقتدى به وهو لا يشعر
حتى فرغ من الصلوة امكن ان ينال الثواب لانه لم يقع منه اهمال النية وانما نالها الجماعة بسببه
فيبعد في كرم الله تعالى وفضله حرمانه ثم قال اما الجمعة والجماعة الواجبة فالظاهر وجوب نية
الامامة فيهما لوجوب نية الواجب انتهى ولا يخفى ما يتوجه اليه من النظر اذ لا دليل على وجوب نية
الوجه كما حررناه في محله فقد تبينا هنا ان نية الامامة كافية هذا واعلم انه لا يعتبر تعيين
المأموم في نظر الامام ولهذا قال في الذكرى ولو نوى الامامة بقوم فظهر غيرهم لم يضر ونال
ثواب الامامة لفضلها اجمالا انتهى قوله (ره) ويكره ان يأتم حاضر بمسافر فهذه العبارة
تعطي كراهة اقتداء الحاضر بالمسافر واما العكس فلا يستفاد كراهته منها ان لم ندع اشعارها بعدم

يضر م

كراهة

كراهته وقد وقع مثل ما فعله المصنف (ره) من جماعة قال في الحدائق وجملة من اصحابنا كالشيخ (ره) في
النهاية والجمل لم يعدوا في القسم المكروه ايتمام المسافر بالحاضر وكذا المحقق (ره) في الشرائع حيث اقتصر
في عد المكروهات على ايتمام الحاضر بالمسافر وهو ظاهر [illegible] ايضا كما نقله في ك وظاهره في الذليل
الى عدم الكراهة في الصورة المذكورة ثم قال وانت خبير بان ما تقدم في موثقة الفضل بن عبد الملك
المتضمن لامامة الحضري بالمسافر والعكس واكثر الروايات المتقدمة كصحيحة حماد بن عثمان وصحيحة محمد بن النعمان
الاحول قد دلت على جواز ايتمام المسافر بالحاضر من غير كراهة وكذا رواية محمد بن علي الا ان غاية ما دل
عليه هو الجواز فلا ينافي ما دل على الكراهة ثم ان ما ذكره المصنف (ره) من القول بالكراهة هو المعروف من
مذهب الاصحاب (ره) كما في ك ونقل عن علي بن بابويه انه قال لا يجوز امامة المتم بالمقصر ولا العكس ففي
المسألة قولان واما ما استظهره صاحب ك (ره) من المصنف (ره) في المعتبر من كون هذا الحكم موضع وفاق
فالوجه فيه انه قال في المعتبر يكره ان يأتم الحاضر بالمسافر لان المسافر يتم صلوته مع القوم انتهى والوجه
دلالة هذا الكلام على اتفاق الاصحاب (ره) هو انه لم ينقل الخلاف الا من العامة ثم ان صاحب ك (ره)
بعد المعتبر ما اشار اليه المصنف (ره) قال وما الذي وقفت عليه في هذه المسألة من الاخبار ما رواه الشيخ (ره)
عن سعد بن عبد الله عن ابي جعفر عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن داود بن الحصين عن الفضل بن عبد الملك
عن ابي عبد الله (ع) قال لا يؤم الحضري المسافر ولا المسافر الحضري فان ابتلى بشيء من ذلك فأم قوما
حضريين فاذا اتم الركعتين سلم ثم اخذ بيد بعضهم فقدمه فأمهم واذا صلى المسافر خلف قوم حضور فليتم
صلوته ركعتين ويسلم وان صلى معهم الظهر فليجعل الاوليين الظهر والاخيرتين العصر قال (ره) بعد
ذكر الرواية بما لفظه وهذه الرواية معتبرة الاسناد الى ان قال وهي صريحة في الكراهة ويشهد للجواز ايضا
العمومات المتضمنة لمشروعية الجماعة السالمة عما يصلح للمعارضة انتهى ووجه صراحتها في الكراهة ان النهي
فيها لو كان للتحريم كان مقتضاه فساد الصلوة مع انه ذكر فيها ما هو من لوازم الصحة وهو قوله (ع) فاذا
اتم الركعتين سلم ثم اخذ بيد بعضهم فقدمه فأمهم ضرورة انه لولا صحة الصلوة لم يكن وجه لتقديم بعضهم
للامامة الطرف الثالث في احكام الجماعة وفيه مسائل قوله (ره) الاولى اذا ثبت ان الامام
فاسق او كافر او على غير طهارة بعد الصلوة لم تبطل صلوة المؤتم ولو كان عالما اعاد ولو علم في اثناء
الصلوة قيل يستأنف وقيل ينوي الانفراد وهو اشبه ينبغي ان يعلم اولا ان البحث عن انتفاء الطهارة

وكذا المسافر وبه قال ابو حنيفة
وقال الشافعي انما يكره ان
يأتم الحاضر بالمسافر م

من الحدث جارٍ في الاكبر والاصغر كليهما وتفصيلها اشار اليه المصنف ره ان انتفاء شيء من الشرائط المعتبرة في الامام
اما ان يكون معلوما للماموم قبل الاقتداء او في الاثناء او يكون لا يعلم به الا بعد الفراغ من الصلوة او لا يعلم
به الا في اثناء الصلوة ولا ريب في وجوب الاعادة فالكلام يقع في مقامات المقام الاول فيما لو كان
عالما بالانتفاء قبل الصلوة ولا ريب في وجوب الاعادة عليه لاخلاله بالاركان منها اعني الائتمام بفاقد شرط
الامامة فيكون دخوله في الصلوة على ذلك الوجه المخصوص منهيا عنه ومن المعلوم ان النهي عن العبادة التي
منها الصلوة يقتضي الفساد فيلزم الاعادة المقام الثاني فيما لو اجتهد في عدالة الامام واسلامه وطهارته
فصلى ولم يتبين له خلاف ذلك الا بعد الصلوة وفيه خلاف فقد قيل انه لا يجب على الماموم اعادة صلوته
وهذا هو المشهور بين الاصحاب رحمهم الله قديما وحديثا بل لا خلاف فيه كما في الجواهر بل في الرياض عليه عامة
اصحابنا عدا الاسكافي فقد حكي عنه القول بالاعادة في الاخير للنكتة في العبارة مطلقا لنا في او قضاء
مقيدا لها بالوقت فاخرجها واحكاه المرتضى ره في الجميع غير انه لم يقيد الاخير بالوقت خاصة ووهما اشار
على الظاهر المصرح به في كلام جماعة مشعرين بدعوى الاجماع على خلافهما في [illegible] الاجماع على الثاني
وهو ما لو تبين ان الامام كافر فالمفيد اذا اتيتم بكافر على ظاهر الاسلام ثم تبين لهم انه كان كافرا لم يجب
عليه الاعادة الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة هذا ما اهمنا ذكره من كلامه وقال في الرياض والاجماع
في يستند اليه على عدم الاعادة في الوقت بطريق الفحوى انتهى قال في [illegible] اذا صلى الرجل بقوم وهو
جنب او على غير وضوء وجب عليه الاعادة وليس على من صلى بهم اعادة سواء علموا ذلك بعد انقضاء
الصلوة او لم يعلموا ثم استدل على ذلك بما رواه مسندا عن عبد الله بن بكير قال سأل حمزة بن حمران
ابا عبد الله ع عن رجل امنا في السفر وهو جنب وقد علم ونحن لا نعلم قال لا بأس وما رواه العلاء بن
رزين عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سألته عن الرجل يؤم القوم وهو على غير طهر فلم يعلم حتى انقضى
صلوتهم قال يعيد ولا يعيد من خلفه وان اعلمهم انه على غير طهر وما رواه عبد الله بن ابي يعفور قال
سئل ابو عبد الله ع عن رجل ام قوما وهو على غير وضوء فقال ليس عليهم اعادة وعليه هو ان يعيد
وما رواه زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن قوم صلى بهم امامهم وهو على غير طهر ايجوز صلوتهم ام
يعيدونها فقال لا اعادة عليهم تمت صلوتهم وعليه هو الاعادة وليس عليه ان يعلمهم هذا عنه موضوع
واما ما رواه الحلبي عن ابي عبد الله ع قال صلى علي ع بالناس على غير طهر وكانت الظهر ثم دخل فخرج مناديه

ان امير المؤمنين ع صلى على غير طهر فاعيدوا وليبلغ الشاهد الغائب فقال الشيخ ره بعد ذكره هذا خبر شاذ
مخالف للاخبار كلها وما هذا حكمه لا يجوز العمل به على ان فيه ما يبطله وهو ان امير المؤمنين ع ادى
فريضة على غير طهور ساهيا عن ذلك وقد امنا من ذلك دلالة عصمته ع انتهى وهو الحق الذي يعتمد
على الخبر الشيخ وهو شهيد ومما تقدم يظهر انه يجب الاعراض عما حكي عن نوادر الراوندي عن موسى بن جعفر
عليهما السلام عن ابائه ع من صلى بالناس وهو جنب اعاد هو والناس صلوتهم وما عن دعائم الاسلام عن علي ع انه
صلى بالناس صلوة الظهر فلما انقضى الصلوة اقبل عليهم فقال يا ايها الناس ان عمر صلى بكم الغداة وهو جنب
فقال له الناس فماذا ترى قال علي الاعادة ولا اعادة عليكم فقال له علي ع بل عليك الاعادة وعليهم ان
القوم بامامهم يركعون ويسجدون فاذا فسدت صلوة الامام فسدت صلوة المأمومين وكذا ما في صحيحة معوية
بن وهب قال قلت للصادق ع ايضمن الامام صلوة الفريضة فان هؤلاء يزعمون انه يضمن قال لا يضمن اي
شيء يضمن الا ان يصلي بهم جنبا او على غير طهر وهل يلحق بعدالة الامام واسلامه سائر شرائط الامام في
صحة الصلوة عند انكشاف فقدان بعضها او يقتصر على مورد النص قال بعض المحققين من مشايخنا ره
ان الاقوى هو الالحاق لقاعدة الاجزاء والاولوية حيث ان الاسلام بالمعنى الاخص من شرائط صحة
الصلوة وصحة الاقتداء واما غيره عدا العقل فهو من شرائط صحة الاقتداء مضافا الى انه يمكن استفادة
ذلك من التعليل بانه ليس على الامام ضمان ويلحق بشروط الامام سائر شروط الجماعة من القرب والمشاهدة
وعدم العلو او لا او يفصل بين ما دل دليله على كونه من الشرائط الوجودية مثل اشتراط المشاهدة المستفاد
من صحيحة زرارة فان كان بينهم السترة او جدار فليس ذلك لهم بامام وبين ما لم يستند الا لكونه من الشرائط
العلمية مثل القرب وعدم العلو المستفادين من الاجماع فيحكم في الاول بالفساد وفي الثاني بالصحة الا
اذا انتفى بانتفائه اصل الجماعة كما في البعد المفرط فانه داخل فيما سيجيء حكمه من صورة انكشاف عدم الجماعة
وانما الاقوى عدم اللحوق الا اذا قلنا باللحوق في المسئلة الاتية وهي ما اذا تبين عدم الجماعة كما
اذا اقتدى بمن يعتقد بانه امام فبان حجرا او ماموما او اتيا بصورة الصلوة او اقتدى بشخص على انه
زيد فبان انه عمرو مع عدالة عمرو او فسقه وهكذا مقتضى القاعدة هنا عدم الاجزاء نظرا الى ان
دخوله ابتداء في الجماعة ليس بامر الشارع وانما هو مقتضى اعتقاده المخالف للواقع فهو معتقد لكونه مامورا
بالجماعة لا انه ماتي به مامور به من جانب الشارع الا ان هنا بعض الاخبار الدالة على انه يستفاد منه صحة

الصلوة منها الصحيح المتقدم اعني قوله ع امام مبتدعا لاميراث الجرّ وقوله ع او مخطئا الناصب كائنا ما كان وغير ذلك
حيث انه دل على انه لا فرق بين كون الامام مخالفا وبين ان لا يكون امام وحاصله ان وجود الامام المخالف
لا يتفاوت مع عدم الامام اصلا ولا يترتب على وجوده في نظر الشارع حكم شرعي ومن المعلوم انه اذا تبين
كون الامام مخالفا صحت الصلوة للاجماع المركب او الاولوية بالنسبة الى كونه يهوديا فاذا تبين عدم
الامام فاما ان نقول بصحتها بالتقريب او لا نقول بها فان قلنا بالصحة فهو والا لزم ان يكون وجود
الامام المخالف مصححا للصلوة بخلاف ما لو عدم الامام راسا وقد فرض ان وجود الامام المخالف
كعدمه المقام الثالث فيما لو تبين الحال في اثناء الصلوة مابين علم في اثنائها كفر الامام او فسقه
او نحوهما لا بعد الصلوة (الفراغ منها) وقد ذكر المصنف ره فيه قولين احدهما انه يستانف الصلوة وثانيهما
انه ينوي الانفراد ويتم صلوته وحجة القول الاول امران احدهما انه قد تبين فساد بعض صلوته وهو
القدر الذي اتى به مؤتما من حيث بطلان الائتمام به وفساد الجزء علة في فساد الكل وهو واضح وثانيهما
ما في المدارك من الرواية التي ذكرها بقوله وفي رواية حماد عن الحلبي انهم يستقبلون صلوتهم وحجة القول
الثاني هي الاخبار الدالة على صحة الصلوة اذا علم بعد الفراغ من الصلوة ان الامام فاسق او كافر
او غير متطهر بناء على مساواة حكم الجزء للكل او اولويته مضافا الى ان بعضها مطلق يشمل صورتي
العلم بفساد الصلوة في اثنائها والعلم بفسادها بعدها كصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع سألته عن جماعة
صلى بهم امامهم وهو غير طاهر اتجوز صلوتهم ام يعيدونها فقال لا اعادة عليهم تمت صلوتهم وعليه
هو الاعادة بل في الاخبار ما هو صريح في العلم في اثناء الصلوة مثل صحيحة زرارة قال سألته عن رجل
صلى بقوم ركعتين ثم اخبرهم انه ليس على وضوء قال يتم القوم صلوتهم فانه ليس على الامام ضمان

قوله الثانية اذا دخل والامام راكع وخاف فوت الركوع ركع ويجوز ان يمشي في ركوعه
حتى يلحق بالصف لا ريب انه اذا دخل مريد الصلوة جماعة الموضع الذي تقام فيه الجماعة كالمسجد مثلا
وقد ركع الامام وخاف فوات الركوع ان التحق بالصف نوى الاقتداء وكبر في موضعه وركع معه
محافظة على ادراك الركعة ومشى في ركوعه حتى ينتهي الى الموضع الذي ينبغي ان يقف من اهل تلك
الجماعة وزاد في الحدائق شيئا اخر وهو انه لو سجد الامام قبل الانتهاء جاز له السجود ثم الالتحاق بالصف
اذا قام ثم حكى عن المنتهى انه قال هذا مذهب علمائنا وفي روايه انه يمشي وجدان الخلاف فيه جماعة قريب

فذ

فذلك هذا الحكم الذي ذكره المصنف ره مما لم يكن مانع شرعي وكانه استشهد بالموافق في مقابل كلام العلامة
ره في التذكرة حيث قال وان كان لا يبلغ الحائل لم يجز له ان يشرع حتى يخرج من الحائل انتهى ويدل على
الحكم المذكور في عبارة المصنف ره صريحا ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام
انه سئل عن الرجل يدخل المسجد فيخاف ان تفوته الركعة فقال يركع قبل ان يبلغ الى القوم ويمشي و
هو راكع حتى يبلغهم قال في الذكرى ويجوز له السجود في مكانه ثم الالتحاق بعد اذا قام وقال في الجواهر
لا اجد خلافا في جواز سجوده مكانه ثم اذا قام الى الثانية التحق بالصف بل ظاهر المنتهى الاجماع عليه
انتهى واما ما حكيناه من الحدائق فقد استدل له فيها بما رواه الشيخ ره عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله
عن ابي عبد الله ع قال اذا دخلت المسجد والامام راكع فظننت انك ان مشيت اليه رفع راسه قبل ان
تدركه فكبر واركع فاذا رفع راسه فاسجد مكانك فاذا قام فالحق بالصف فان جلس فاجلس مكانك
فاذا قام فالحق بالصف ثم انه نقل بعضهم عن ابن بابويه ره انه بعدما اورد هذه الرواية في
كتابه قال وروي انه اذا مشى في الصلوة يجر رجليه ولا يتخطى انتهى وعن الشهيد الثاني ره انه قيد
المشي حال الصلوة بغير حال الذكر الواجب وفي الحدائق بعد ذكره والظاهر ان مستنده المحافظة على
وجوب الطمأنينة في موضعها انتهى قال الا ان ظاهر النصوص هو الاطلاق ثم قال ولعله يخص
هذا الاطلاق بما دلت عليه ادلة وجوب الطمأنينة ثم قال والاقرب تخصيص ادلة الطمأنينة
بهذه الاخبار فانها اظهر في الدلالة سيما مع عدم ما يدل على ما يدعونه من وجوب الطمأنينة من
النصوص انتهى ولكن لا يخفى انه يجري في المقام اشكال وهو ان مستند المسألة من قبيل خطاب
المشافهة الصادر بلفظ المفرد في الاخبار وليس مثل هذا الخطاب الشفاهي الجامع للوصفين اي يعم
الغائبين والمعدومين حتى عند القائلين بعموم خطاب المشافهة اذا كان واقعا في الكتاب العزيز
بلفظ الجمع بل نزيد على هذه الجملة ونقول ان تعدية الحكم الى غير المخاطب من امثال زماننا فانما هو
الاشتراك في التكليف ايضا مما لا اجمال له لان المخاطبين بتلك الخطابات انما كانوا يأتمون
بالائمة الذين هم من العامة عليها كان مشاركا في تلك الزمان والمقصود بالبحث ههنا انما هو حال
من ائتم بالامام الجامع للاوصاف المعتبرة في الائتمام بمقتضى اصل الجعل الشرعي فالمستند في
الحكم عند التحقيق هو الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة ونفي الخلاف قوله اذا اجتمع خنثى

واما لو وقف الخنثى خلف الامام والمرأة ورائه فعلى القول بتحريم المحاذاة لا على الندب لعل المراد
اجتماع الخنثى والمرأة في جماعة واحدة بمعنى كون احدهما اماما والاخر ماموما بل المراد اجتماعهما في
المامومية بان يكون ثالث باتمامهما كما يدل عليه قوله وقف الخنثى خلف الامام والمرأة ورائه اما
فوقوف الخنثى خلف الامام لا باس به اذ لا احتمال لكونه انثى فلا محاذاة للرجل واما وقوف المرأة وراء
الخنثى فلاحتمال كونه ذكرا فلا اشكال في المرأة وتختلف الوجه في هاتين الوظيفتين على القولين
فعلى القول بحرمة محاذاة المرأة للرجل يكون الوجه هو الحرمة وعلى القول بكراهتها يكون الوجه هو
الندب على ما ذكره المصنف رح لكن يتجه عليه ان ترك المكروه لا يستلزم الندب لتعقل كونه مباحا
وهو واضح بعد الالتفات اليه تنبيه ذكر بعض الاعاظم رح انما ذكره مبني على مراعاة الواقع
في الذكورة والانوثة جوازا ومنعا ومع اتحاد الخنثى فضلا وكالاولى وقبل ابن الدار على العلم باجازه
الخنثى لكل منهما فتوكس اذا وقف الامام في محراب داخل فصلوة من يقابله ماضية دون صلوة
من الى جانبيه اذا لم يشاهدوه ويجوز صلوة الصفوف الذين وراء الصف الاول لانهم يشاهدون
من يشاهده المصنف المنسوخ محمد رح بقابله عايد الى الامام وكذا الضمير المجرور في قوله الى جانبيه
والمعنى ان صلوة من الى جانبي الامام غير صحيحة اذا لم يشاهدوا الامام فيكون ذلك مثالا لوقوف المحراب
محبوبا بما يتطبق ما نحن فيه عن الرؤية والتقييد بهذا القيد اعني الجملة الشرطية احتراز عما لو كان
الجسم المحيط بالمحراب عن الجانبين غير مانع من الرؤية بان كان زجاجا او شباكا فانه لا يحكم ببطلان
صلوة المأموم الذي هو حايل بينه وبين امامه ثم انه رح حكم بصحة صلوة الصفوف الذين وراء
الصف الاول معللا بالتعليل المذكور في كلامه رح وما التحقيق ما هو مناط صحة صلوة المأموم و
هو ان يكون يشاهد الامام او يشاهد من يشاهده ولو بوسائط فعلى ما اجاد صاحب المدارك رح حيث عبر
بما هو واف بافادة تمام المطلوب فقال انما من قابل الامام فصلوته صحيحة وكذا صلوة من الى
جانبيه ومن خلفهم من الصفوف لانهم يشاهدون من يشاهد الامام قوله الخامسة لا يجوز
للماموم مفارقة الامام لغير عذر فان نوى الانفراد جاز اقول قد ذكر المصنف رح في هذه العبارة مسائل
احدها انه لا يجوز مفارقة الامام ولو بان يتأخر عنه طويلا او يفوته الاجتماع في اركان الصلوة
كالركوع والسجود مثلا والثانية انه ان كانت المفارقة لعذر جازت والثالثة ان نية الانفراد كما

عن الامام

اعطاء

عن الامام جايزة اما الاولى فقد استدل عليها في المدارك بامور منها قوله اما انه لا يجوز للماموم مفارقة
الامام بدون نية الانفراد لغير عذر فلا ريب فيه للتاسي وعموم قوله عم انما جعل الامام اماما ليؤتم به
فيه الا فيما لم يؤثم به ثم قال ومن العذر اتمام المسبوق حيث يكون تشهده في غير موضع تشهد
الامام فانه يفارقه ويتشهد ثم يلحقه انتهى والعجب انه استدل له بامور مع انه يستدل بحسب
الظاهر الا باربر لان قوله ره فلا ريب فيه يشير الى دعوى الاجماع على سبيل القطع هذا
ولكن لم نفهم التمسك بالتاسي في هذا المقام محصلا وقال في الذخيرة الظاهر انه لا يجوز
للماموم مفارقة الامام بدون نية الانفراد لغير عذر عند الاصحاب واستدل عليه بالتاسي
وبما روي عن النبي صلعم انما جعل الامام اماما ليؤتم به ثم قال وفي الوجهين نظر اما الاول فلانه يمكن
ان يقال الصلوة عبادة تحتاج الى التوقيف من الشارع وليس هنا ما يدل على شرعيتها بهذا
الوجه انتهى وقد عرفت وجه النظر في التاسي واما وجه النظر في التمسك بالنبوي المذكور فهو
انه غير واف بنفي جواز التاخر عنه اذ من فعل بتمام افعاله الامام فقد تحقق اتمامه واقتدى به
بخلاف ما لو ترك بعض الافعال فلا يصدق الاقتداء وحينئذ فصل غير مانع من الاطلاع
على فعله ومن هنا يظهر فلا ينهض النبوي المذكور بنفي جعله ثم انه ره قد اجاد في الاستناد
الى القاعدة التوقيف واما الثانية فانها من القضايا التي قياساتها معها الا ان العجب هنا انه
يرجع الى الصغرى لان المناط ليس الا ما هو عذر عند الشارع فيتوقف معرفته على النقل واما الثالثة
فتوضيح القول فيها انه قال في المدارك اما انه يجوز للماموم الانفراد عن الامام ومفارقته
فلانا والصلوة فهو المعروف من مذهب الاصحاب نقل فيه العلامة ره في التذكرة الاجماع وقال الشيخ
في طمرها ان فارق الامام لغير عذر بطلت صلوته وان فارقه لعذر ثم صحت صلوته ثم انه ره
تصدى لذكر حجج القائلين بالجواز فقال احتج القائلون بجواز المفارقة بان النبي صلى
طائفة يوم ذات الرقاع ركعة ثم خرجت من صلوته واتمت منفردة وبان الجماعة ليست واجبة
ابتداء فكذا استدامة وبان الايتمام انما يفيد الفضيلة فيبطل بفواته دون الصحة وبما رواه
الشيخ ره في الصحيح عن علي بن جعفر عن اخيه موسى عم قال سالته عن الرجل يكون خلف الامام فيطول
في التشهد فياخذه البول او يخاف على شيء ان يفوت او يعرض له وجع كيف يصنع قال يسلم وينصرف
بذات الرقاع فقيل لان القتال كان في سفح جبل فيه جدد حمر وصفر كالرقاع وقيل كانت الصحابة

ويركع الامام وفي الصحيح عن ابي العزاء عن ابي عبد الله ع في الرجل يصلي خلف امام فيسلم قبل الامام
قال ليس بذلك بأس وأجاب عن الاول بانه انما يدل على جواز المفارقة للعذر ولا نزاع فيه وعن الثاني
بانه لا يلزم من عدم وجوب الجماعة ابتداء عدم وجوبها استدامة وعن الثالث بان فائدة الايتمام
كما تقيد الفضيلة كذا تقيد صحة الصلوة على هذا الوجه فيجب قرانها بنية المفارقة والانفراد
الا ان التي بها على وجه آخر معلوم من الشرع ومن الروايتين بالقول بالوجوب فيمنع العذر عن
موضع النص يتحقق انه ره ذكر ما صورته انما احتج الشيخ ره فرع على ما نقل عنه بقوله ع ولا
تبطلوا اعمالكم وقوله ع انما جعل الامام اماما ليؤتم به وهو احتجاج ضعيف ثم قال نعم يمكن ان
يحتج له بان الاصل عدم سقوط القراءة الا مع العلم بالمسقط وانما يعلم مع استمرار القدوة لا مع
المفارقة فيجب قصر الحكم عليه الا ان يقوم على السقوط مع المفارقة دليل يعتد به انتهى قال سره فيه
له صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع انه سأله عن امام احدث فانصرف ولم يقدم احدا ما
حال القوم قال لا صلوة لهم الا بامام والمسألة محل اشكال والاحتياط يقتضي استمرار القدوة
الى انتهاء الصلوة انتهى لكن لم يبلغ حد من الاحتجاج الذي حكاه عنه عين ولا اثر له والحق هو
الجواز والمستند هو الاجماع الذي نقله العلامة ره وقد علم من كلام صاحب الحدائق كونه
المعروف من مذهب الاصحاب انه مؤيد بالشهرة فيكون معتبرا بل نقول ان العلم باشتهار الحكم
بل انه ... على النقل ومن هنا يعلم ان التمسك بالصحيحة المذكورة ليس الا باعتبار ... من
جهة اعراض الاكثر ... الى ان قال انها ايضا لا تخلو عن الضعف لاحتمال ان المراد بالصلوة التي
توجه اليها النفي انما هي الصلوة المعهودة التي كانوا متلبسا بها اعني صلوة الجماعة والحاصل انه
ان نوى الانفراد في الجماعة المندوبة لا في مثل الجمعة الجامعة للشرائط جاز مطلقا لعذر كان او لا
وفاقا للاكثر بل المشهور بين الاصحاب بل لا اجد فيه خلافا ... والحدائق انه المعروف من كلام الاصحاب
بل في الرياض نفي ظهور الخلاف الا من ط بل عن ظاهر المنتهى او صريحه والتذكرة دعوى صريح نهاية
الاحكام وارشاد الجعفرية الاجماع عليه بل هو كذلك قبل ظاهر الخلاف او صريحه وهو الحجة مضافا ... بعد
الاطلاق ما دل على جواز التسليم قبل الامام وظهور الادلة في استحباب الجماعة وكذا تبويبهم ان
مقتضى النهي عن ابطال العمل هو عدم جواز الانفراد لا انه ابطال الجماعة لانا نقول ان ذلك عدول عن

٧ فيه م

نوع من العمل الى نوع آخر ومثل ذلك لا يسمى ابطالا الا ترى ان من دخل في صلوة العصر باعتقاد انه صلى
الظهر ثم تبين له في الاثناء عدم اتيانه بالظهر فعدل اليها لا يصدق عليه انه ابطل صلوة العصر بل يقال
انه عدل منها الى ما قبلها وهذا مما لا اشكال فيه تنبيه قال في الجواهر الظاهر جواز نية الانفراد
في جميع احوال الصلوة ولا يشترط فيها الدخول في ركن فلو اراد كما في اثناء القراءة وفارق قبل الركوع صح
كما صرح به بعض ... والروض ... وأما احتمال توقف انعقاد الجماعة على ادراك ركوع الركعة
الاولى بحيث ان لم يركع فيه ينكشف ان لا ايتمام له فهو واضح الفساد ثم انه ره علل الفساد بوجهين
احدهما منافاته انتفاء الايتمام لاطلاق ادلة الدخول في الجماعة ثانيهما خصوص صحيح ابن الحجاج عن ابي الحسن ع
الوارد في الجمعة المشتمل على المفارقة في ركوع الاولى للزحام ... في الوسائل ما رواه ابن الحجاج عن ابي
الحسن ع روايتان احديهما ما رواه في اول الباب عن محمد بن علي بن الحسين باسناده عن عبد الرحمن بن الحجاج
عن ابي الحسن ع في رجل صلى في جماعة يوم الجمعة فلما ركع الامام الجأه الناس الى جدار او اسطوانة فلم يقدر
على ان يركع ثم يقوم في الصف ولا يسجد حتى رفع القوم رؤسهم أيركع ثم يسجد ويلحق بالصف وقد قام
القوم ام كيف يصنع قال يركع ويسجد لا بأس بذلك انتهى قال في الوسائل ورواه الشيخ ره باسناده عن
سعد عن علي بن اسمعيل عن صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن الحجاج نحوه وثانيهما ما رواه في آخر الباب عن
محمد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمد بن علي عن الحسن بن محبوب عن عبد الرحمن عن ابي الحسن ع قال
سألته عن الرجل يصلي مع امام يقتدي به فركع الامام وسهى الرجل وهو خلفه لم يركع حتى رفع الامام
رأسه وانحط للسجود أيركع ثم يلحق بالامام والقوم في سجودهم ام كيف يصنع قال يركع ثم ينحط ويتم
صلوته معهم ولا شيء عليه لكن التقييد بحيلولة الزحام يعين ان المراد هو الرواية الاولى قوله
السادسة الجماعة جائزة في السفينة الواحدة وفي سفن عدة سواء اتصلت السفن او انفصلت اقول
ان لفظ عدة بالكسر بمعنى جماعة قال في الصحاح تقول انفذت عدة كتب اي جماعة كتب انتهى والاظهر
صحة كونها ... في هذه العبارة كونها بمعنى الشئ اي سفن متعددة ثم انه قال الشهيد ره في الذكرى
يجوز الجماعة في السفينة الواحدة والسفن المتعددة بشرط عدم التباعد المفرط وعدم الحائل سواء كانت
متلاصقة بعضها ببعض ام لا وكذا لو كان الامام على الساحل والمأمومون في السفينة او بالعكس الاصل و
ما روي من جواز الصلوة في السفينة انتهى ثم انه قال في ك لا ريب في الجواز مع اجتماع الشرائط المعتبرة

في الجماعة للاصل والعمومات وخصوص صحيحة يعقوب بن شعيب عن ابي عبد الله عم قال لا باس بالصلوة
في جماعة في السفينة وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سالته عن قوم صلوا جماعة
في سفينة اين يقوم الامام وان كان معهم نساء كيف يصنعون اقياما يصلون ام جلوسا قال يصلون
قياما فان لم يقدروا على القيام صلوا جلوسا ويقوم الامام امامهم والنساء خلفهم وان ضاقت
السفينة قعدن النساء وصلى الرجال ولا باس ان تكون النساء بحيالهم قال في ك وبين المصنف
قوله سواء اتصلت السفن او انفصلت على خلاف بعض العامة حيث منع من الجماعة في السفن المتعددة
مع الانفصال ولا وجه له ثم قال نعم يعتبر الامن من فوات بعض شرايط الجماعة في اثناء الصلوة انتهى
واقول ان ما نطق به الصحيحتان المذكورتان انما هو حكم الجماعة في سفينة واحدة ولا دلالة
في شيء منهما على الحكم فيما لو تعددت السفن وائتم من في احدى السفن بالامام الذي في الاخرى ع
في الوسائل ذكر في العنوان باب استحباب صلوة الجماعة في السفينة الواحدة وفي السفن المتعددة للرجال
والنساء وذكر ما روي عن ابرهيم بن ابي ميمون انه سال ابا عبد الله عم عن الصلوة في جماعة في السفينة
فقال لا باس ثم ذكر رواية يعقوب بن شعيب المذكورة ثم ذكر رواية علي بن جعفر ثم ذكر رواية ابي هاشم
الجعفري قال كنت مع ابي الحسن عم في السفينة في دجلة فحضرت الصلوة فقلت جعلت فداك نصلي جماعة
قال لا نصلي في بطن واد جماعة والحاصل انه ليس في الاخبار ما يصرح فيه بالصلوة جماعة في سفينتين
او اكثر وكانهم استفادوا حكم الصلوة في السفن المتعددة من مثل قوله عم في الرواية الاولى عن الصلوة
في جماعة في السفينة نظرا الى كونه سوق الكلام على الجنس فيشمل السفينة الواحدة والسفن المتعددة
وانت خبير بان سوق التعدد لا يفهم من ذلك ولعله لذا صاحب كره في كلامه المتقدم نعم يعتبر آه
فقد قال في الجواهر انه على قول بطلان الايتمام وان لم يتفق حزونة عدم اشتراط الامن عن الايتمام الى آن
ما يعتبر فيه في تمام الصلوة اذ لم يجز نية الانفراد الا لاستقلال او عقيم فلك كما انه يتعين البطلان لو
استصحب نية الايتمام مع فوات بعض شرايطها كما صرح جماعة وهل يعتبر عدم تقدم سفينة الماموم على ٧ بعض م
سفينة الامام الحكم عن ظاهر ذلك بل المنقول عنهم هو البطلان لو تقدمت سفينة الماموم على سفينة
الامام خلافا للشيخ في ف حيث قال لا تبطل لو تقدمت ٧ محتجا له بعدم الدليل وفيه الوجه فيه لا يجوز ٧ معلام
ان تكون سفينة الماموم قدام سفينة الامام فان تقدمت في حال الصلوة لم تبطل الصلوة وللشافعي فيه

قولان

قولان قال في القديم نعم وقال في الجديد لا نعم دليلنا ان كون تقدم سفينة الماموم على سفينة الامام مبطلا
للصلوة يحتاج الى دليل وليس في الشرع ما يدل عليه انتهى قوله اذا فاته مع الامام شيء صلى
ما يدركه وجعله اول صلوته واتم ما بقي عليه هذا مذهب علمائنا كافة كما في المعتبر وقال العلامة
في التذكرة ما يدركه الماموم يكون اول صلوته وان كان اخر صلوة الامام عند علمائنا اجمع الى ان قال
وقال الثوري يكون اخر صلوته وبه قال احمد واصحاب الراي وهو المشهور عن مالك لقوله عم ما
ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا والجواب فاتموا على ان معناه وما ادركتموه فاتبعوه فيه وما
فاتكم فافعلوا وحقيقة القضاء ما فعل بعد خروج وقته وانما عبر به عن الفعل انتهى وبهذا كله
اسناده الحكم الى علمائنا انه لم يحك الخلاف الا من العامة مضافا الى هذا انه قد استفاض نقل الاجماع
عليه ودل عليه الاخبار فمنها ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله عم انه قال
اذا فاتك شيء مع الامام فاجعل اول صلوتك ما استقبلت منها ولا تجعل اول صلوتك اخرها
ومنها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا عبد الله عم عن الرجل يدرك الركعة الثانية من الصلوة
مع الامام وهي له الاولى كيف يصنع اذا جلس الامام قال يتجافى ولا يتمكن من القعود فاذا كانت
الثالثة للامام وهي له الثانية فليلبث قليلا اذا قام الامام بقدر ما يتشهد ثم يلحق الامام قال
وسالته عن الرجل الذي يدرك الركعتين الاخيرتين من الصلوة كيف يصنع بالقراءة فقال اقرء
فيهما فانهما لك الاولتان فلا تجعل اول صلوتك اخرها ومنها ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن زرارة
عن ابي جعفر عم قال اذا ادرك الرجل بعض الصلوة وفاته بعض خلف امام يحتسب بالصلوة خلفه
جعل ما ادرك اول صلوته ان ادرك من الظهر او العصر او العشاء ركعتين وفاتته ركعتان قرء في
كل ركعة مما ادرك خلف الامام في نفسه بام الكتاب وسورة فان لم يدرك السورة تامة اجزأته
ام الكتاب فاذا سلم الامام قام فصلى ركعتين لا يقرء فيهما لان الصلوة انما يقرء فيها في الاولتين
في كل ركعة بام الكتاب وسورة وفي الاخيرتين لا يقرء فيهما انما هو تسبيح وتكبير وتهليل ودعاء
ليس فيهما قراءة وان ادرك ركعة قرء فيها خلف الامام فاذا سلم الامام قام فقرء بام الكتاب
وسورة ثم قعد فتشهد ثم قام فصلى ركعتين ليس فيهما قراءة فان يعلم من البيان الواقع في هذه
الصحيحة ان المراد بجعل اول الصلوة اخرها المنهي عنه في جملة من الاخبار هو ابن اول الصلوة الذي

وظيفته القراءة في ثنتي اخريها الذي وظيفته ترك القراءة لما الذكرى قال في ك بعد ذكر هذه الصحيحة وما
قبلها ومقتضى الروايتين ان الماموم يقرء خلف الامام اذا ادركه في الركعتين الاخيرتين وكلام اكثر
الاصحاب خال عن التعرض لذلك ثم حكى عن العلامة ره في المنتهى انه قال الاقرب عندي ان القراءة
مستحبة وانه نقل عن بعض فقهائنا الوجوب لئلا تخلو الصلوة عن قراءة اذ هو مخير في التسبيح
في الاخيرتين وليس بشيء فان احتج بحديث زرارة وعبد الرحمن حملنا الامر فيهما على الندب لما ثبت
من عدم وجوب القراءة على الماموم هذا ما نقل عن المنتهى وعقبه في ك بعد نقله بقوله ولا يخلو
من نظر لان ما تضمن سقوط القراءة باطلاقه لا ينافي هذين الخبرين المفصلين لوجوب حمل الاطلاق
عليهما وان كان ما ذكره من الحمل لا يخلو من قرب لان النهي في الرواية الاولى عن القراءة في الاخيرتين
للكراهة قطعا وكذا الامر بالتجافي وعدم التمكن من القعود في الرواية الثانية محمول على الاستحباب
ومع اشتمال الروايتين على استعمال الامر في الندب والنهي في الكراهة يضعف الاستدلال بما وقع فيهما
من الاوامر على الوجوب والنواهي على التحريم مع ان مقتضى الرواية الاولى كون القراءة في النفس
هو لا يدل صريحا على وجوب التلفظ بها وكيف كان فالاولى الاتيان بها من اثبات الوجوب انتهى
قوله ره ولو ادركه في الرابعة دخل معه فاذا سلم فصلى ما بقي عليه ويقرء في الثانية بالحمد وسورة
وفي الاخيرتين بالحمد وان شاء سبح يعني انه لو ادرك الماموم الامام في ركعة الرابعة دخل
هو معه حتى يحصل له ركعة فاذا سلم الامام قام هو فصلى ما بقي عليه من تلك الصلوة وينبغي ان يعمم
المقال بالنسبة الى كل ركعة اخيرة للامام اذا ادركه الماموم فيها فنقول ان من المعلوم ان الباقي
عليه يكون ركعة ان كانت صلوته ثنائية وركعتان ان كانت ثلاثية وثلث ركعات ان كانت رباعية
وح نقول انه يقرء الماموم في الركعة الثانية له الحمد وسورة ويتخير في الركعة الثالثة والرابعة بين
الحمد والتسبيح كما هو الحكم فيهما بحسب الاصل وفي ك انه لا خلاف في التخيير بين قراءة الفاتحة والتسبيح
في الاخيرتين في هذه الصورة وانما الخلاف فيما اذا ادرك معه الركعتين الاخيرتين وسبح الامام
فيهما فقيل يبقى التخيير بحاله للعموم وقيل يتعين القراءة لئلا تخلو الصلوة من فاتحة الكتاب و
هو ضعيف قوله ره التاسعة اذا ادرك الامام بعد رفع راسه من الركعة الاخيرة كبر وسجد
معه فاذا سلم قام فاستانف بتكبير مستانف وقيل يبني على التكبير الاول والاول اشبه والاول اكثر

بلغ

بعد رفع راسه

بعد رفع راسه من السجدة الاخيرة كبر وجلس معه فاذا سلم قام فاستقبل ولا يحتاج الى استيناف تكبير
قال الشهيد ره في الذكرى للماموم احوال احديها ان يدرك الامام قبل ركوعه فيحتسب بتلك الركعة
اجماعا سواء ادرك تكبيرة الركوع ام لا الحالة الثانية ان يدركه حال ركوعه فيركع قبل رفع الامام
فالاصح ادراك الركعة كما قاله المرتضى ره وابن الجنيد ره وابن ادريس ره والمتاخرون لصحيح سليمان
بن خالد عن الصادق ع في الرجل اذا ادرك الامام وهو راكع فكبر الرجل وهو مقيم صلبه ثم ركع
قبل ان يرفع الامام راسه فقد ادرك الركعة ونحوها حسنة الحلبي عنه ع وقال الشيخ ره وتلميذه ابن
البراج اذا لم يلحق تكبيرة الركوع فقد فاتته الركعة لصحيح محمد بن مسلم عن الباقر ع قال قال لي اذا لم تدرك
القوم قبل ان يكبر الامام للركعة فلا تدخل معهم في تلك الركعة وفي عبارة اخرى له عنه لا تعتد بالركعة
التي لم تشهد تكبيرها مع الامام واجيب بان التكبير يعتبر به عن نفس الركوع فيتفق الاخبار الحالة الثالثة
ان يدركه بعد ركوعه قبل السجدتين فيستحب التكبير والدخول معه في السجدتين وهل يحتاج الى استيناف
النية بعد ذلك قال الشيخ ره لا لان زيادة الركن مغتفرة في متابعة الامام وقال الفاضلان نعم لانها
زيادة عمدا ولا فرق هنا بين ان يكون ذلك في السجدتين من الركعة الاخيرة او باقي الركعات
التي في رواية المعلى بن خنيس عن الصادق ع اذا سبقك الامام بركعة فادركته وقد رفع راسه
فاسجد معه ولا تعتد بها فهذا يحتمل عدم الاعتداد بها من الصلوة وان كانت النية صحيحة ويحتمل
عدم الاعتداد بها ولا بالصلوة وعبارة ط كالرواية الحالة الرابعة ان يدركه وقد سجد واحدة فيكبر
ويسجد معه الاخرى وفي الاعتداد بها الوجهان وروى محمد بن مسلم متى يكون يدرك الصلوة مع الامام
قال اذا ادرك الامام وهو في السجدة الاخيرة وهذا اولى بالاعتداد لان الزيادة ليس ركنا والوجه الاستيناف
كالاول لان الزيادة عمدا مبطل وان لم تكن ركنا الحالة الخامسة ان يدركه بعد السجود فيكبر و
يجلس معه اما جلسة الاستراحة او جلسة التشهد الاول او التشهد الاخير ويجزي هذه التكبيرة قطعا
فان كان قد بقي شيء من صلوة الامام بنى عليه والا نهض بعد تسليم الامام واتم صلوته ويجزي
الاجزاء بتلك عمار هذا كلامه ره وانما نقلنا تفصيل الكلام للرواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع
في الرجل يدرك الامام وهو قاعد يتشهد وليس خلفه الا رجل واحد عن يمينه قال لا يتقدم الامام
ولا يتاخر الرجل ولكن يقعد الذي يدخل معه خلف الامام فاذا سلم الامام قام الرجل فاتم صلوته

لكن قال صاحب ك ره انها ضعيفة السند ثم قال وصرح العلامة ره في التذكرة بان من هذا شانه لا يلحقه
فضيلة الجماعة فقال بعد حكمه بجواز الدخول مع الامام بعد رفع راسه من السجدة الاخيرة والاقرب
انه لا تحصل فضيلة الجماعة فيما اذا رفع راسه من الركوع الاخير ثم انه ره استشكل فيما حكاه عنه
ويشكل بما رواه الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت له متى يكون يدرك الصلوة مع الامام
قال اذا ادرك الامام وهو في السجدة الاخيرة من صلوته اذ مقتضى الرواية ادراك الجماعة
بادراك الامام في السجدة الاخيرة ويستفاد منها عدم جواز الدخول مع الامام بعد ذلك لان
الظاهر ان السؤال انما وقع عن غاية ما يدرك به الجماعة وقد ناط ذلك بادراكه في السجدة الاخيرة
وليس في الرواية دلالة على حكم المتابعة اذا لحقه في التشهد وعلى الاقتصار على الجلوس او لا انتهى
مسألة العاشرة يجوز ان يسلم الماموم قبل الامام وينصرف لضرورة وغيرها هذا الحكم مقطوع
في كلام الاصحاب كافة لكن الاخيرة لم يخالف فيها احد من القائلين بوجوب التسليم واستحبابه وفرع
الاستدلال عليه بامور احدها الاصل والظاهر ان المراد به هو اصل البراءة من وجوب تاخير الماموم
تسليمه عن تسليم الامام ولا اشكال في جريان الاصل في مثله حتى لو ادعينا ارتفاع الحكم الوضعي كما
حققناه في محله ثانيها عدم وجوب متابعة الماموم للامام في الاقوال كما هو المختار ثالثها صحيحة ابي المغرا
عن الصادق ع في الرجل يصلي خلف امام فيسلم قبل الامام قال ليس بذلك باس ولا ينافيها صحيحة الحلبي
عنه ع المشتملة على زيادة قوله فيه في السؤال قبل قوله فيسلم انها لا يحتمل المنزلة على التقييد به
بالسهو انما وقعت قبل الغاية عنه فلا يتجه اشكال لان السؤال عن العام بعد السؤال عن خصوص
شيء من افراده مما يترتب عليه تعميم الفائدة وكذا لا ينافيها صحيحة الحلبي عن الصادق ع ايضا في
الرجل يكون خلف امام فيطيل الامام التشهد قال يسلم من خلفه ويمضي في حاجته ان احب وصحيحة
علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سالته عن الرجل يكون خلف امام فيطول في التشهد فياخذه البول
او يخاف على شيء ان يفوت او يعرض له وجع كيف يصنع قال يسلم وينصرف ويدع الامام وذلك
لتقيد الراوي في الروايتين ومن البين ان احوال السائلين واغراضهم مختلفة ولا اشكال في ذلك بل
بقي هيهنا شيء وهو انه ذكر المصنف في المسالة الخامسة مفارقة الماموم للامام وهذه المسألة
التي تعرض لها في هذا المقام انما هي من قبيل مفارقة الماموم فاعادة الكلام وتكريره مما يجب التعجب

عنه خصوصا

عنه خصوصا مع اختلاف الحكم حسب القائلين لانه قال هناك لا يجوز للماموم مفارقة الامام لغير عذر ومقتضاه
انه يجوز له مفارقة الامام لعذر وذكر هيهنا انه يجوز ان يسلم قبله لضرورة وغيرها فيجوز سبق الماموم
للامام هيهنا غير مقيد بالعذر والجواب عنه واضح لان مفارقة الماموم للامام انما يراد بها مفارقته له
باقيين على الوصف العنواني وهو امامية الامام ومامومية الماموم فلا يجوز للماموم مع بقائه على وصف
الماموية ان يتقدم على الامام في شيء من الافعال من المعلوم انه اذا قصد الانفراد ارتفع الوصف
العنواني وكذلك الحال فيما لو سلم قبله نظرا الى ان التسليم مخرج فهو كما هو المختار عندنا ولو لم يقصد
الخروج قوله اذا وقفت النساء في الصف الاخير فجاء رجال فعجبا به يلتمسون اذا لم يكن لهن
موقف هذا الحكم بناء على القول بحرمة المحاذاة او تقدم المرأة الا انه المخير وتبادر على الاشكال على
القول بالكراهة وقد يقال وهو الظاهر ان هذا الحكم الذي ذكره المصنف ره مبني على الفرق في مسألة تقدم
المرأة او محاذاتها بين كون ذلك في الجماعة وغيرها بالحرمة في الاولى والجواز في غيرها كما قد يستظهر
من المصنف ره حيث حكم بالكراهة سابقا وبوجوب التاخر هيهنا وحكى شارح عن المنتهى هذا وقد
صرح بعضهم بان المراد هو الوجوب الشرطي لا التعبدي خاتمة تتعلق بالمساجد قوله
ويجوز نقض ما استهدم دون غيره قال في ك استهدم بفتح التاء والدال اشرف على الانهدام ثم قال
ولا ريب في جواز نقض المستهدم انتهى وهو مشعر بالاجماع وعمم الجواز في الجواهر حتى لما ينسبه الصورة
علم عزم الهادم او غيره على الاعادة مستدلا بان ذلك سنة اخرى لا مدخلية لها في الجواز الذي هو
المصلحة وهو محل نظر وفي ك انه قد يجب النقض اذا خيف من انهدامه على احد من المترددين وقال في
الجواهر بعد حكايته ان قضية الجواز اولا وان لم يخش من وقوعه على احد ثم قال ولا باس به اذا كان
هناك مصلحة اخرى كارادة تعميره وتوسعتها او دفع مفسدة كذلك اما هدم بعض شيء منها فيه
نوع توقف كالتوقف في جواز احداث باب في المسجد لمصلحة بعض المصلين والا فلا كان المصلحة
عامة فلا ريب في الجواز وان كان لم يبعد جوازه في الاول ايضا مع انتفاء الضرر فانا لم ندرك
احدا يجب التعرض لما فيه من الاعانة على القربة وفعل الخير انتهى والتحقيق ان الوجه التعليل في نفي
كلام ره وجيه فيجب الاستناد اليه في الحكم وعلى هذا لا يجب التوقف في صورة كون المصلحة راجعة
الى بعض المصلين من جهة المعترض من المسجد فقد اجاد صاحب الجواهر حيث قال ويجوز نقضه للتوسعة

ايضا مع الحاجة اليها لانه احسان محض فيتناوله عموم قوله تعالى ما على المحسنين من سبيل ولا ينقض الا مع
الظن الغالب بالتمكن من العمارة وكذا يجوز احداث باب في المسجد لمصلحة عامة كازدحام المصلين في الدخول
والخروج ولو كان لمصلحة خاصة كقرب المسافة على بعض المصلين لم يبعد جوازه ايضا لما فيه من
الاعانة على القربة وفعل الخير ثم قال وكذا الكلام في فتح الروزنة والشباك انتهى ويمكن
الاستدلال على رجحان تعمير المسجد والندب اليه بقوله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن
بالله واليوم الاخر ومن المعلوم ان كلما كان اصلاحا لها يكون من قبيل التعمير ويؤيد ما ذكرناه
في الجملة ما في مجمع البحرين من قوله عمرت المكان بمعنيين الاول رمّها وكنسها والاسراج فيها
وفرشها الثاني شغلها بالعبادة وتجنبه اعمال الدنيا واللهو واللغط وعمل الصنايع ولكنه د
نايدها قال الله تعالى سنكتب ما قدموا وآثارهم قيل هو السعي الى المساجد وقال رسول الله ص قال الله
تعالى ان بيوتي في الارض المساجد فان زواري فيها عمارها فطوبى لعبد تطهر في بيته ثم زارني
فحق على المزور ان يكرم زائره انتهى ولكن التحقيق ان ذلك ليس من قبيل المعنيين اللفظ ف
انما هو من قبيل المصاديق المختلفة لان العمارة عبارة عن رفع الانكسار والنقصان وهو قد
يلاحظ بالنظر الى ذوات الاشياء واعيانها وقد يلاحظ باعتبار اوصافها والحالة التي
ينبغي ان تكون عليها في الوجود الخارجي ومن المعلوم ان النقص والانكسار امر كلي انما كل
موجود وجد على غير نحو الوجه في الوجود الاخر قال ابن الاثير في النهاية بعد ذكر ما حكي
من فعل النبي صلى الله عليه وآله وهو انه ص لم يدخل الكعبة حتى امر بالزخرف فنحّي ما لفظه هو
نقوش وتصاوير بالذهب كانت زينت بها الكعبة فامر بها فحكت ثم قال والزخرف في الاصل
الذهب وكمال حسن الشيء ومنه الحديث نهى ان تزخرف المساجد اي تنقش وتموه بالذهب
ومعنى النهي يحتمل ان يكون لئلا يشغل المصلي والحديث الاخر لتزخرفنها كما زخرفت
اليهود والنصارى يعني المساجد انتهى وقال في جامع المقاصد عند قول العلامة ره
في القواعد ويحرم الزخرفة ونقشها اي المساجد بالذهب او بشيء من الصور ما لفظه الزخرف
بالضم الذهب وقد اطلق المصنف ره في النهاية والتذكرة تحريم النقش ولم يقيده بكونه بالذهب
فيتم النقش بالذهب وغيره وكذا صنع في المنتهى وشيخنا في الذكرى مستدلين بان ذلك لم يكن في

عهد

بلغ مقابلة

اللغط تحريك الصوت والجلبة واصوات مبهمة لا تفهم مجمع

قوله ويحرم زخرفتها ونقشها بالصور ٣

عهد النبي ص فيكون بدعة وعلى هذا يكون النقش مطلقا حراما والتذهيب وان لم يكن بالنقش حرام
وتصويرها حرام ايضا صرح به المصنف ره في كتبه ويلوح من عبارة المعتبر وهو لازم من تحريم النقش
بطريق اولى ثم قال وروي ان الصادق ع سئل عن الصلوة في المساجد المصورة فقال اكره ذلك
ولكن لا يضركم ذلك اليوم ولو قام العدل لرأيتم كيف يصنع ثم قال والخبر في هذا ليس بالتحريم
لكنه يلوح من قوله ع لا يضركم ذلك اليوم ومن قوله ع لرأيتم كيف يصنع ثم قال والحاق
عبارة انهم يتناول صور الحيوان وغيرها انتهى وانت خبير بما فيه اما التعليل بانه لم يكن في عهد
النبي ص وانه يكون بدعة فانه وان ذكر في مجمع البحرين ما يقربه ويؤيده حيث قال والبدعة بالكسر
فالتكون الحدث في الدين وما ليس له اصل في كتاب ولا سنة وانما سميت بدعة لان قائلها
ابتدعها من نفسه ومنه الحديث من توضأ ثلاثا فقد ابتدع اي فعل خلاف السنة لان ما لم يكن في
زمنه ص فهو بدعة والبدع بالكسر والفتح جمع بدعة لكنه ذكر بعد ذلك ما يدفعه لانه ذكر ما
صورته قال بعض شراح الحديث البدعة بدعتان بدعة هدى وبدعة ضلال فما كان في خلاف ما امر
الله تعالى ورسوله ص به فهو في حيز الذم والانكار وما كان تحت ما ندب الله اليه ورسوله ص وحض
عليه فهو في حيز المدح وما لم يكن له مثال موجود كنوع من الجود والسخاء وفعل المعروف فهو من الافعال
المحمودة ولا يجوز ان يكون ذلك في خلاف ما ورد الشرع به لان النبي ص قد جعل له في ذلك ثوابا
فقال من سن سنة حسنة كان له اجرها واجر من عمل بها وقال في ذلك اذا كان على خلاف ما امر الله تعالى
ورسوله ص به انتهى واما ما ذكره من الرواية عن الصادق ع فانها لا تدل الا على ما نادى على الكراهة
المصطلحة لان قوله ع لا يضركم ذلك اليوم يدل على نفي الحرمة وغاية ما يدل عليه قوله ع ولو قام العدل
لرأيتم كيف يصنع انما هي الكراهة لان المراد بالعدل انما هو الحجة المنتظر صلوات الله عليه وعلى آبائه وكثير
من الامور المرجوحة الغير المحرمة ترتفع في ذلك اليوم بالمرة وقد روي في البحار مسندا عن علي بن ابي حمزة
عن ابي بصير في حديث له قال اذا قام القائم ع دخل الكوفة وامر بهدم المساجد الاربعة حتى يبلغ اساسها
ويصيرها عريشا كعريش موسى ويكون المساجد كلها جماء لا شرف لها كما كان على عهد رسول الله ص ويوسع
الطريق الاعظم فيصير ستين ذراعا ويهدم كل مسجد على الطريق ويسد كل كوة الى الطريق وكل جناح و
كنيف وميزاب الى الطريق الحديث ويؤيده اخبار اخر اقتصرنا على نقل الحاجة هنا وقد علل الحكم بالتحريم بوجوه

بيانه قال في مجمع البحرين العريش
ما يستظل به يبنى من سعف النخل
ويقيمون فيه مدة الى ان يصرم
النخل ومنه عريش كعريش
موسى ع وفي حديث
سعد الرسول ع
حتى يظلل انتهى

انه كالاسراف لما عرفت من ان الزخرف عبارة عن الذهب في مثل ما في وصية ابن مسعود المروية عن مكارم الطبرسي
في مقام الذم يبنون الدور ويشيدون القصور ويزخرفون المساجد وفيما رواه العامة من ان من
اشراط الساعة ان تتباهى الناس في المساجد وعن ابن عباس لتزخرفنها كما زخرفت اليهود والنصارى
وعن الجزري اياكم ان تحمروا وتصفروا فتفتنوا الناس وعن الغريبين للهروي جاء في الحديث لم يدخل النبي صلعم
الكعبة حتى امر بالزخرف فنحي ثم ذكر انه قال الزخرف هيهنا نقوش وتصاوير تزين بها الكعبة وكانت بالذهب
فامر بها حتى حتت وفي رواية عمر بن جميع سألت ابا عبد الله ع عن الصلوة في المساجد المصورة فقال اكره ذلك
ولكن لا يضركم اليوم ولو قام العدل لرأيتم كيف يصنع في ذلك بناء على ان يكون المستفاد منها هو
المنع من جهة النقش دون الصلوة بخصوصه وقد تعرض بعضهم للمنع من الاستدلال لهذا الوجه اما الاول
فلان الاسراف مع انه لا خصوصية لها بالمساجد وقد خصوا المنع بها يتجه عليه المنع من جهة حصول
الغرض المعتد به من التحسين او قصد تعظيم شعائر الله كما يصنعونه في المشاهد المشرفة او نحو ذلك
مما يمنع من اندراجه تحت الاسراف المنهي عنه واما ما بعد ذلك ففيه المنع من دلالته وكذا من سنده
ولا مجال لدعوى انجباره بالشهرة لتوجه المنع اليها كما لا يخفى على المتتبع ومن هنا كان خيرة جماعة
من المتاخرين ومنهم الشهيد في الدروس هو الكراهة كما هو ظاهر جماعة اخرى بل حكاه في الذكرى
عن الجعفي ايضا وفي كشف اللثام عن المهذب والجامع تنبيهان الاول ان كتابة القرآن او شيء من
اسماء الله تعالى او اسماء المعصومين عليهم السلام على جدران المساجد ليس من النقش قطعا فمن ثمه [illegible] سلب
اسم النقش عن مثل ذلك بعد ذكره في الجواهر بعيد استظهارا ما حكيناه قطعا ما صورته وكان خبر الحرث
في الوسائل ثم وجهه بانه لعله ما يومي اليه خبر ابي خديجة المروي عن محاسن البرقي رايت مكتوبا في بيت
ابي عبد الله ع اية الكرسي قد ادير بها البيت ورايت في قبلة مسجده مكتوبا اية الكرسي ثم قال لكن
يحتمل ارادة ما يجد عليه من المصحف كما يومي اليه عدم معروفية مسجد له ع في ذلك الزمان وانت
خبير بانه ليس في الباب الذي عقده في الوسائل من رواية ابي خديجة عين ولا اثر لانه ذكرها في باب كراهة
نقش المساجد بالصور وفسرها بانه ليس حجة وحمل كتابة القرآن في قبلتها وكذا ذكر الله عليه بكر ما
يناسب ما في خبر الاول ابن علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن المسجد يكتب في قبلته القرآن او الشيء من ذكر
الله قال لا باس قال وسألته عن المسجد ينقش في قبلته بجص او اصباغ قال لا باس به الثاني انه قال في الجواهر

انه

ان الحرمة والكراهة تجريان في الصلوة ايضا في المساجد الموصوفة بتلك الصفة او انهما مختصتان بالفعل يعني
ذلك الصنع في المسجد ظاهر عبارات الاصحاب هنا هو الثاني بل حكي التصريح به عن جمع اخرها وعن العلامة
الطباطبائي الكراهة في الصلوة في المصورة ولو الى غير المصورة ولعله لظاهر الخبر السابق وان قال فيه
انه لا يضركم اليوم لظهور ارادة ارتفاع ذلك من جهة التقية فلا ينافي الحكم في نفس الامر انتهى واشار
بالخبر الى ما روي عن الصادق ع سئل عن الصلوة في المساجد المصورة فقال اكره ذلك ولكن لا يضركم
ذلك اليوم ولو قام العدل لرأيتم كيف يصنع ولكن لا يخفى ان جعل اليوم ظرفا لنفي الضرر دون البلد
خصوصا مع مقابلته بزمان قيام العدل دليل على ان المراد هو ان القائم ع اذا ظهر لم يرض بما هو
المتداول بين ظهر الناس ولم ينظر الى الصادقية الجهة المقيدة بل المستقبل الثاني ما بين الاحكام
المتداولة بينهم من الاحكام الواقعية [illegible] بيع الته ما يعني انه يحرم بيع الته او التي يحصل من كلامهم
في المسئلة اقوال اصحها عدم الجواز مطلقا سواء كان هناك مصلحة ام لا ذهب اليه الشيخ في ط اذ قد ذكر
فيه ما لفظه ولا يجوز بيع الته [illegible] والضمير المضاف اليه راجع الى المسجد كما لا يخفى وحكي هذا القول عن
الجامع والاصباح والتحرير والقواعد والارشاد وقد استقصيت للخلاف [illegible] الجواز من عدم التقييد في عبارات الكتب
المذكورة بل قد عرفت من ط انه قيد فيه عدم الجواز بقوله [illegible] في الاطلاق بالنسبة الى
وجود مصلحة فيه وعدم وجودها بل هو صريح في التعميم بالنسبة اليها ومستند هذا القول اصالة حرمة
التصرف خصوصا بعد الالتفات الى ما ورد من ان الاوقاف على حسب ما يقفها اهلها ثانيها ما عن [illegible]
من جواز بيعها عند الحاجة الى عمارة غيرها مع عدم الانتفاع بها ثالثها ما صار اليه الشهيد حيث قال في الذكرى
بعد حكاية القول الاول عن الشيخ في ط ما صورته قلت جوزه في ف عند الحاجة الى عمارة او عمارة
غيره مع عدم الانتفاع بها ويتولاه الحاكم وهو حسن فيكون لو استغنى عنها وخيف عليها التلف فالبيع
فالاقرب الجواز تفصيلا للاعود للمصلحة انتهى وقد [illegible] حكاه عن ف سببا اخر لجواز البيع وهو
الاستغناء عن الالة المبيوع عن جوانبها وخوف التلف عليها [illegible] على هذه الجهة وتعلق
ان الاستدلال على حكمه المذكور بتحصيل المصلحة يقتضي ان مناط جواز البيع عنده مجرد وجود المصلحة
في بيعه اذ قد حقق في محله ان التعليل في الكلام هو المناط وانه يعم ويخصص [illegible] ان من الالة المجوز بيعها
يصرف في اصلاح ذلك المسجد ان احتاج فيه حاجة الى الاصلاح وكان غنيه [illegible] لكون ان تعذر [illegible]

٧ المعولم

ع عمارته او م

كما لو استولى عليه الحربي مثلا وجاز صرفه في عمارة مسجد آخر ولا يجوز العدول عن صرفه في خصوص مسجد
الحرمة في غيره ولو مع مجاوزة ذلك الغير من جهة كثرة المصلين فيه ما لم يتعذر صرفه في نفسه لأن العدول
عن صاحب الحق الى غيره لا يجوز بالاعتبارات من غير حجة شرعية وهو واضح قوله وان يؤخذ منها في
الطرق والاملاك التعبير بلفظ من المفيدة للتبعيض مبني على التنبيه بالادنى على الاعلى لان رجحان
الثاني يعلم من حال الاول بالاولوية القطعية وذكر الطرق والاملاك انما هو من باب المثال لكل ما هو
مناف لوضع المسجدية حتى لو اخذ لوضعها في خارج عن عنوان المسجد وهذا من القضايا التي قياساتها
معها لان ذلك المأخوذ يخرج عن كونه مسجدا وحرمة اخراج المسجد عن المسجدية وابطال العنوان بعنوان
آخر مما علم حرمته قطعا ان لم نقل بانه من قبيل ما علم حرمته بالضرورة من الدين ولا فرق في حرمة
اخراجه عن عنوان المسجدية بين ما لو كان العنوان المصروف اليه من قبيل الاوقاف وبين ما كان من غيرها
مزيدة ان المسجد مما له خصوصية ممتازة عن سائر الاوقاف قوله فمن اخذ منها شيئا وجب
عليه اعادته اليها او الى مسجد آخر لما صرح المصنف بحرمة اخذ شيء منها بادراجه في عنوان [illegible] العنوان
المسجد علم ان اخذه انما هو من باب الغصب لانه عبارة عن الاستيلاء على العين التي لها اختصاص بالغير
اما باعيان العين او بكونها محلا لحق الغير والاستيلاء عليه كالاستيلاء على الموقوف عليه على العين الموقوفة
سواء كان من الاوقاف العامة كالموقوف على الفقراء او من الاوقاف الخاصة كالموقوف على زيد وذريته
من بعده طبقة بعد طبقة ولذلك فرع ره على كلامه الذي ذكره ما هو من احكام الغصب وهو ان من
الواجب على الاخذ ان يعيده اما الى المسجد المخصوص الذي اخذ منه وذلك عند امكان اعادته اليه
او الى غيره وذلك في صورة عدم امكان اعادته اليه بخصوصه قوله وان زالت آثار المسجد
لم يحل تملكه هذا الحكم مبني على ما هو معلوم من الشرع قطعا بل هو ضروري وهو ان عين الموقوف
موصوفة بالوقفية من تخوم الارض الى عنان السماء وان الوقف مبني على التأبيد بعد ملاحظة هاتين
المقدمتين يمتنع زوال الحكم الذي هو عدم جواز تملكه وعدم جواز لبث الجنب فيه وغيرها من الاحكام
قوله ولا يجوز ادخال النجاسة اليها قال في جامع المقاصد لقول النبي صلى الله عليه وآله جنبوا
مساجدكم النجاسة قلت هذا نقل بالمعنى وهو ما نهى عن وضع الجبهة على النجس في الصلاة لكون طهارة
موضعها شرطا في صحة الصلاة ثم قال انه ره حكي عن الشهيد انه قال في الذكرى لم اقف على اسناد هذا الحديث

ثم قال والظاهر ان المسئلة اجماعية ثم قال ويؤيده ظاهر قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام
رتب النهي على النجاسة فيكون تقريبها حراما واذا ثبت ذلك في مسجد ثبت في الجميع لعدم القائل بالفرق
وكذا الامر بتعاهد النعل عند الدخول لنزع النبي ص نعله عندما اخبر جبرئيل ع بقذرها انتهى قال و
ظاهر اطلاق المصنف تحريم ادخال النجاسة مطلقا والاصح ان التحريم مخصوص بخوف التعدي الى المسجد
او الى شيء من الآية لجواز دخول الحيض من النساء اجتيازا وكذا غيرهن ممن لا ينفك من النجاسة كالصبيان
اجماعا وصرح الاصحاب بجواز دخول المجروح والسلس والمستحاضة مع امن التلويث انتهى وهذا هو
القول المستند عند بين المتأخرين وهو شهيد ره صرح في الجواهر بانه لا يجوز ابقائها فيها وان لم
يكن هو المدخل وهو حق الا ان ازالة النجاسة عن المسجد قوله ولا ازالة النجاسة فيها الظاهر
ان هذه من قبيل المحرمات فان لم تكن سببا في تلويث المسجد لكن هذا القسم لا دليل على تحريمه
ولعل الاستناد الى ما تضمنه كلام الشهيد ره في الذكرى من حكايته عن الاصحاب في اول كلامه ونقل الاجماع
عليه فيه غير الاتفاق الى ما ذكره بعين البصيرة وذلك لانه قال يحرم ادخال النجاسة اليها
وازالتها فيها لاطلاق الاصحاب لقول النبي ص جنبوا مساجدكم النجاسة ولذلك كراهة الوضوء من البول والغائط
بتشريفه ولم اقف على اسناد هذا الحديث النبوي والظاهر ان المسئلة اجماعية وعن ابن الجنيد تطهيرها من
البول والظاهر قوله تعالى فلا تقربوا المسجد والامر بتعاهد النعل ثم الاقرب عدم تحريم ادخال نجاسة
غير ملوثة للمسجد وفرشه للاجماع على جواز دخول الصبيان والحيض من النساء جوازا مع عدم انفكاكهم
عن النجاسة غالبا وقد ذكر الاصحاب جواز دخول المجروح والسلس والمستحاضة مع امن التلويث و
جواز القصاص في المساجد مع فرش ما يمنع من التلويث انتهى قوله واخراج الحصى منها يعني انه
لا يجوز لكن لا يخفى ان في المسئلة قولين احدهما ما حكم به المصنف من الحرمة وفاقا لجماعة وثانيهما
القول بالكراهة وهو مذهب المصنف في المعتبر والعلامة في المنتهى والتذكرة والتحرير والقواعد
فيما حكي عن بعض كتبه حجة القول الاول ما رواه وهب بن وهب عن جعفر عن ابيه عليهما السلام اذا
اخرج احدكم الحصاة من المسجد فليردها الى مكانها او الى مسجد آخر فانها تسبح ووجه الاستدلال انه
لو لم يحرم الاخراج لم يجب الرد وقد قام على وجوبه الدليل وهو الامر بقوله ع فليردها بل ذكر بعضهم
انه لا قائل بوجوب الرد دون حرمة الاخراج وعلى الاول يكون الاستدلال من باب اللزوم العقلي ره

وعلى الثاني فمن باب عدم القول بالفصل ومنها رواية الشحام انه قال للصادق ع اخرج من المسجد حصاة قال فردها او اطرحها في مسجد وفي رواية اخرى عنه ايضا انه قال الصادق ع اخرج من المسجد وفي ثوبي حصاة قال فردها او اطرحها في مسجد بحجة القول انها هي الروايات المذكورة والقريب ان اسانيدها ضعيفة خصوصا سند الاولى فقد قيل في وهيب بن وهب انه اكذب البرية فلا تصلح حجة لحكم الزاقي ولكن لا باس بالاستدلال بها على الكراهة من باب التسامح مضافا الى ان التعليل بقوله فانها تسبح اشعار بالكراهة بل قد يقال ان قوله ع اذا اخرج في رواية وهب يومي الى جوازه وان كان مرجوحا بل قد يراد على هذه الجملة فيقال ان الامر بالرد الى المسجد ما خو يومي الى عدم دخولها في الوقف والا لوجب الرد الى محلها الاصلي بل قد يقال ايضا ان التعبير بقوله لا ينبغي في رواية محمد بن مسلم والتعليل بجعل الحصا في المسجد للخاصة في رواية محاسن البرقي انما جعل الحصا في المسجد للخاصة يعطيان الكراهة فوكسـ

الفصل الخامس في صلوة السفر ينبغي تقديم امور تفيد البصيرة في المقام الاول ان الاصل في الصلوة هو الاتمام والعدول الى القصر لا محالة لا بد له من دليل فليس كل من القصر والاتمام عنوانا مستقلا تمس الحاجة في اثباته الى الدليل ويظهر اثر ذلك في موارد الشك فلو كان صبره بحيث يوجب الشك في تحقق موجب القصر كما لو قطع مسافة القصر اعني ثمانية فراسخ في شهر مثلا كان الحكم هو الاتمام لان الاصل والقصر انما هو المحتاج الى الدليل ولو كان كل منهما عنوانا مستقلا كان الاصل هو التوقف عن الحكم بالاتمام وكذا الحال في كل مورد يسري الشك في تحقق موجب القصر من المسائل الكثيرة الاتية ان شاء الله تعالى ويدل على ما ذكرناه من الدعوى قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فان التعبير بنفي الجناح الذي معناه الاثم يلوح عن التعقيب في التعبير بتقصير الصلوة خصوصا مع ملاحظة تعديته بلفظ من المفيد لمعنى نقص شي وحذف منها يعطي ان القصر امر عارض طرء الصلوة وان الاصل انما هو اتمامها الثاني ان مقتضى التحقيق انه لم يثبت في لفظ السفر الواقع في الكتاب والسنة حقيقة شرعية بان يكون الشارع نقله الى سير ثمانية فراسخ وكذلك الحال في لفظ الضرب الواقع في الكتاب العزيز فانه ليس حقيقة شرعية في سير ثمانية فراسخ بان يكون اهل العرف قد غفلوا عن الخصوصية الماخوذة فيه فنبههم الشارع اذ لا يعقل عدم معرفة اهل الاصطلاح بمصطلحهم فاوحدهم التحديد بمسير يوم او ثمانية فراسخ تقييد المطلق وبيان للموضوع الذي رتب الشارع عليه

حكم

حكم القصر في السفر الثالث ان ظاهر قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم انما هو الرخصة في القصر كما هو مذهب العامة فلا يفيد تعينه ولكن قام الاجماع من الخاصة على تعينه في السفر وان لم يكن هناك خوف وبه نطق الخبر الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم انهما قالا قلنا لابي جعفر ع ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي وكم هي فقال ان الله عز وجل يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر قالا قلنا انما قال الله عز وجل ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر فقال ع اوليس قد قال الله عز وجل ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا ترون ان الطواف بهما واجب مفروض لان الله عز وجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه ص وكذلك التقصير شيء صنعه النبي ص وذكره الله تعالى في كتابه قالا قلنا فمن صلى في السفر اربعا ايعيد ام لا قال ان كان قرئت عليه اية التقصير وفسرت له فصلى اربعا اعاد وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعادة عليه والصلوات كلها في السفر الفريضة ركعتان كل صلوة الا المغرب فانها ثلث ليس فيها تقصير تركها رسول الله ص في السفر والحضر ثلث ركعات وقد سافر رسول الله ص الى ذي خشب وهي مسيرة يوم من المدينة يكون اليها بريدان اربعة وعشرون ميلا فقصر وافطر فصارت سنة وقد سمى رسول الله ص قوما صاموا حين افطر العصاة قال فهم العصاة الى يوم القيمة وانا لنعرف ابنائهم وابناء ابنائهم الى يومنا هذا ولولا قيام الاجماع والنص الصحيح لما كان في الاية دلالة على تعين القصر في السفر المجرد عن الخوف من وجهين احدهما دلالة قوله تعالى لا جناح على مجرد الترخيص فلا يفيد التعيين وثانيهما انه وقع تقييد الحكم في الاية بالخوف لقوله تعالى ان خفتم وقد عرفت النص على التاويل بتفسير لا جناح بما يفيد التعيين واما بالنسبة الى الخوف فقد ورد ان يعلى بن امية سئل عمر بن الخطاب فقال ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى ولا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال عمر قد عجبت مما عجبت منه فسئلت رسول الله ص فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفي كنز العرفان بعد ما حكى عن اصحابنا ان القصر عزيمة وذكروا انه قال علي واهل بيته عليه وعليهم السلام وابن عباس وجابر وابن عمر وغيرهم وان نفي الجناح لا ينافي الوجوب فانه قد استعمل في الوجوب كما في قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله الى قوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما والطواف بهما واجب الا ما روي عن يعلى بن امية

٢ الحصاص

٢ وابناء ابنائهم ٣

وليس رخصة

وقد سأل عمر ما بال التقصير وقد امنّا فقال قد عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله فقال تلك صدقة
تصدّق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والامر للوجوب انتهى اي خبر بما فيه لان قوله تعالى لا جناح
لم يستعمل في معنى الوجوب غايتها فهناك امر اجتمع مع الوجوب في مورد والتعبير به مبني على نكتة
والفرق بين الامرين بيّن فلا وجه لاقامة احدهما مقام الآخر ثم ان كون الامر الذي هو قوله
فاقبلوا للوجوب لا يستلزم كون قوله لا جناح للوجوب لان قبول كل شيء عبارة عن الاخذ به على وجهه
فالمراد نفي الحرج بعنوان كونه نفي الحرج بكونه قبولا له وفي كلام بعض الاعلام انه اجمع علماء الاسلام
على جواز القصر في السفر بل هو في الجملة من ضروريات الدين مما نطق به الكتاب المبين قال الله تعالى
واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا
وتوضيح وجه الاستدلال بالآية يتم ببيان الالفاظ التي تضمنتها فنقول الضرب في الارض عبارة عن
السير فيها يقال ضرب في الارض اي سافر وفي السير اسرع ومنه ما ورد في الحديث التعقيب ابلغ في
طلب الرزق من الضرب في البلاد والمراد بالتعقيب الدعاء عقيب الصلوة وعلى لحاظ هذا المعنى الضرب
سمي حركة احد المتضاربين الى الآخر شبيها من التعقيب لبعض في البيع والشراء مضاربة فانها مفاعلة
من الضرب في الارض والسير فيها للتجارة كما في نهاية ابن الاثير وبالجملة فهذا هو المراد من الضرب هنا وان
ان استعمل في معان كثيرة والجناح الاثم وانما عبر به دفعا لتوهم ثبوت الاثم في قصر الصلوة كما
يشعر به ما ورد من ان جماعة من الصحابة لم يفطروا في السفر الى ذي خشب في قصر الصلوة بمعنى النقص منها
وفعل من جملة ما يشتمل من الافعال لازما ومتعديا كزاد ونقص يقال قصرت الصلوة وقصرها قاصر
والجاهل قاصر وقصرت الصلوة فهي مقصورة وهو بهذا الاعتبار مشترك لفظا لان القصر الذي
يصير الفعل باعتبار احدهما متعديا وباعتبار الآخر لازما ثم ان الاجماع بينهما والتعدي بمن انما هو
باعتبار تضمنها معنى النقص المتعدي الى مفعولين بها كما في قوله تعالى وانقص منه قليلا كما عدي السمع بالى
في قوله تعالى لا يسمعون الى الملأ الاعلى مع انه متعد بنفسه لتضمنه معنى الاصغاء ومعنى التضمين ان
يشرب لفظ معنى لفظ آخر فيعطى حكمه وفائدته ان تؤدي كلمة مؤدى كلمتين وكيف كان ففي الآية
وان كانت بنفسها ظاهرة في الرخصة دون التعيين والعزيمة الا ان قضية الاخبار المفسرة لها انما
هو التعيين منها ما تقدم في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قول ابي جعفر عم فصار التقصير في السفر واجبا

ضربا اذا خرج تاجرا او غازيا ويقال ضربت في الارض م

٢ وقد م

فالتعبير

فالتعبير بنفي الجناح اشارة الى حكمة الحكم وابتنائه على التخفيف مضافا الى دفع التوهم لثبوت الاثم و
المفسدة في القصر ثم انه قد يجعل الفعل مندوبا بمعنى ان يكون الاخذ به والعمل عليه بعنوان
الرخصة محبوبا مثل الاقدام على الرفث الى النساء ليلة الصيام بعنوان ان الله رخص فيه وجعله مباحا
في حقه كما يدل عليه ما ورد في بعض الاخبار من ان الله يحب ان يؤخذ برخصه كما يحب ان
يؤخذ بعزائمه كذلك قد يجب الشيء والمبنى على الرخصة نظر الشارع بعنوان الرخصة كما في قوله
تعالى لا جناح عليه ان يطوف بهما واعتبار الخوف في القصر الظاهر من الآية فيبتني على ثبوت
المفهوم للقضية الشرطية في المقام والتحقيق انه لا مفهوم لها لان القيد الذي هو الخوف خارج مخرج
الغالب نظرا الى ان الاسفار في القرون الخالية سيما اسفار النبي صلى الله عليه وآله كانت مقرونة بالخوف في الغالب
ولعل الوجه في ذكره هو تقوية الحكم وتاكيده باعتبار صلاحية حكمة له كما في قوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم فكما ان التعبير عن بنات النساء بالربائب كونهن ربيبات له ولو في الغالب كالاولاد
كذلك ذكر الخوف اوقع في نفوذ الحكم الذي هو وجوب القصر من ذكر السفر الخالي عنه كما يشعر به بل يدل
عليه قوله عم صلوة الخوف احق ان تقصر من صلوة السفر معللا بقوله لان فيها خوفا فالمقصود من
مثله هو الاشارة الى حكمة الحكم لا المفهوم نعم يبقى الاشكال في ان المناط في القصر هل هو السفر
وان الخوف ولو باعتبار الغالب قيد له لا مفهوم له فيقصر في السفر مطلقا وان الآية انما وردت
بيانا لحكم السفر لا صلوة الخوف او ان المناط فيه هو الخوف وان السفر قيد له احتمالان اقواهما
الاول لانه اوفق بالقواعد اللفظية لان قضية تقدم الجزاء وهو قوله تعالى فليس عليكم جناح
على الشرط وهو قوله تعالى ان خفتم وتأخرها عن الشرط الاول وهو قوله تعالى اذا ضربتم في
الارض كون الشرط الثاني منحصر المناص في اخذه قيدا للاول نعم لو تأخر الجزاء عن الشرطين معا
كان الشرط الاول قيدا للثاني لان الجزاء اقرب اليه ح فيشكل الاستدلال بها على حكم صلوة الخوف
لكن الاخبار في ذلك مختلفة متعارضة ففي رواية حريز عن ابي عبد الله عم في قول الله عز وجل
واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا
فقال هذا تقصير ثان وهو ان يرد الرجل الركعتين الى ركعة وفي رواية زرارة عنه عم في
قول الله عز وجل فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا قال هذا

٢ واما م

٢ الخ م

في الحجور او وقع في النفس عن تظاهرهن لاشعار ذلك بكونهن بمنزلة الاولاد لكونهن م

مع ان حكمه التقصير مع الخوف ح لا يجب القصر عند عدم الخوف

قيدا للاول لان الجزاء اقرب الى الشرط الاول فيكون جزاء له دون الشرط الثاني م

في الركعتين ينقص منهما واحدة وفي رواية ابرهيم بن عمر عن ابي عبد الله عم قال فرض الله على المقيم
اربع ركعات وفرض على المسافر ركعتين تمام وفرض على الخائف ركعة وهو قول الله عز وجل لا
جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا يقول من الركعتين فيصير
ركعة وفي صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم المتقدمة ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي وكم هي فقال
ان الله عز وجل يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار التقصير في
السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر الحديث فاذا كان مقتضى جملة من الاخبار ورودها بيانا
لحكم صلوة الخوف ومقتضى جملة اخرى ورودها بيانا لحكم صلوة المسافر ومن الواضح عدم
الجامع بينهما بعد اختلافهما في العدد كما هو ظاهر بعضها فيسقط الاستدلال بها عليهما معا اللهم
الا ان يجمع بين الاخبار بما صرح به في الوسائل من ان رد الركعتين الى الركعة يراد به رد الاربع الى
ركعتين لا رد الركعتين المعهودتين في صلوة الخوف في الحضر الى ركعة واحدة في السفر ويعاد اخرى
ان غاية ما تدل عليه الرواية انما هو رد الركعتين الى الركعة فرد كل ركعتين في السفر المطلق وفي الخوف
في السفر الى ركعة فيرجع الصلوة منها الى الركعتين كما هو المشهور لا الى ركعة واحدة فلا مانع من
الاستدلال بها على القاصرين بعد وضوح ونص اتحادهما في العدد هذا والانصاف ان ذلك كله لا يصفو
عن شوب الاشكال قوله اما الشروط فستة الاول اعتبار المسافة وهي مسيرة يوم بريدان
اربعة وعشرون ميلا والميل اربعة الاف ذراع بذراع اليد الذي طوله اربعة وعشرون اصبعا تعويلا
على المشهور بين الناس او مد البصر من الارض ولو كانت المسافة اربعة فراسخ واراد العود ليومه
فقد كمل مسير يوم ووجب التقصير ولو تردد يوما في ثلثة فراسخ ذاهبا وجائيا لم يجز القصر وان كان
ذلك من نيته ولو كان للبلد طريقان والابعد منهما مسافة فسلك الابعد قصر وان كان ميلا الى الاقرب
اعلم ان البريد بالفتح على ما قيل اربعة فراسخ اثنا عشر ميلا قاله في مجمع البحرين ثم قال وورد عن بعضهم ستة
اميال والمشهور الذي عليه العمل خلافه انتهى ثم ان اعتبار المسافة لا يصح ان يراد به اشتراطها الا ان
لو كان المراد ذلك كان قوله الشرط الاول اشتراط المسافة مستهجنا من القول وكذا قصدها الا ان
جعل قصد المسافة شرطا مستقلا وعده ثاني الشروط كما سيأتي ولا العلم بها الا انه مع عدم مساعدة لفظ
الاعتبار على الدلالة على معنى العلم ليس العلم الا منجز التكليف كما هو شأنه في سائر المقامات ولا يبقى

الا ان يكون

الا ان يكون المراد به ملاحظة المسافة وانطباقها على ما يريده من المسافة الخاصة المقصودة وهذا هو
المحكي عن بعض مشايخنا ره في بعض مباحثه وهو غير بعيد بحسب لا له لفظ الكتاب عليه والظاهر
انه هو مراد المصنف ره الا ان الكلام في صحته لا لانه ان كان مراده الملاحظة السابقة على
السفر فليست شرطا في القصر قطعا الا ترى ان من قصد السفر من احد المشاهد الشريفة الى الاخرى
مثلا يلزمه القصر في ذلك السفر باجماع علمائنا استنادا منهم الى كون ما قصده بمقدار مسافة القصر
وان لم يتحقق هناك ملاحظة سابقة ولو كانت شرطا كان اللازم ان يجب على مثله الاتمام
وليس الامر على ذلك المنوال قطعا وان كان مراده الملاحظة بعد الشروع في السفر فليست شرطا
ايضا لانها ليست الا من قبيل منجز التكليف لكونها نوعا من العلم من ان العلم عبارة عن انكشاف
الواقع ولو فسر الملاحظة بعبارة عن العلم بالالتفات والاختيار وان شئت قلت انها عبارة عن
تحصيل العلم وكيف كان فعد اعتبار المسافة من الشروط لا وجه له اما الاعتناء بقصد المسافة عنه
او بغير ذلك مما عرفت وكذا الكلام في كلام من جعل الشرط الاول المسافة واتبعه بشرط اخر
هو قصد المسافة فان كون نفس المسافة شرطا غير معقول الا باضافة فعل اليها وتقييدها معها
مثل القصد او الملاحظة او غير ذلك ومن هنا قال صاحب ك في مقام الاستدلال على ثبوت
الشرط الثاني وهو قصد المسافة ما لفظه ويدل على اعتبار هذا الشرط ان اعتبار المسافة يتحقق
باحد امرين اما قصدها ابتداء واما قطعها اجمع والثاني غير معتبر اجماعا فيثبت الاول انتهى ما اهمنا
ما هو هنا نقله من كلامه ويمكن تصحيح كلام من جعل الشرط الاول المسافة بما ذهب اليه الشيخ ره
في محكي الاستبصار من ان من قصد المسافة فخرج من بلده وصلى قصرا فعرضه مانع من اكمال السفر
يعيد صلوته مع بقاء الوقت ووجه ذلك ان يقال ان تحقق المسافة هو الشرط في القصر لكن
يتجه عليه ان تحقق المسافة لا يكون شرطا لنفسه وانما يكون شرطا للمعنى ما هو المعلوم ظاهرا
من القصر والتجزية مضافا الى ان الشيخ انما يقول بذلك مع بقاء الوقت لا مطلقا فلا يلتزم
بالقضاء ولعل ذلك كله لم يوافقه احد في الحكم المذكور فكيف يصح تنزيل كلامهم عليه هذا
وحكي عن بعض مشايخنا المحققين ره ان المراد باعتبار المسافة ملاحظتها من حيث التحديد الشرعي
وانطباقها على ما يقصده من مقدار السير والمقصود من ذلك هو النظر في امر المسافة موضوعا وحكما

لا اشتراطها كما توهمه بعض اذ لا معنى لقولنا الشرط الاول اشتراط المسافة كما هو واضح جدا ولا فعل لها
اذ هو شرط على الاستقلال في مقابلة هذا الشرط وجعل بعضهم الشرط نفس المسافة كالمصنف ره
في النافع وغيره وفي غيره على ما حكي وهو نظير ما صنعه جماعة من جعل الشرط للصلوة نفس الوقت لا
الفعل المتعلق به الذي هو معرفته كما صنعه آخرون ولا يخلو عن نظر لان الشرط وان كان في الحقيقة
هو نفس الوقت والمسافة التي هي عبارة عن الامتداد المخصوص الا ان اعتبار الشرط على وجه يوجب
الفعل المكلف لا يستقيم الا على تقدير ارادة ما ذكرنا من النظر والملاحظة والعلم بكون المقصد
مسافة كالعلم بدخول الوقت فكل منهما وان كان محله الا ان الانسب ما ذكرنا وجعل العلامة
ره في التذكرة هو الفرع الاخر فانه قال فيها المطلب الثاني في شرائط القصر وهي خمسة الاول الضرب
على الارض الثاني قصد المسافة الثالث استمرار القصد الرابع عدم زيادة السفر على الحضر الخامس
اباحته هذا كلامه وقال في القواعد المطلب الثاني في الشرايط وهي خمسة الاول قصد المسافة
الى ان قال الثاني الضرب فلا يكفي القصد من دونه ولا يشترط الانتهاء الى المسافة بل ابتداؤه بحيث
يخفى عليه الجدران والاذان فلو ادرك احدهما لم يجز القصر الى ان قال الثالث استمرار القصد فلو
نوى الاقامة في الاثناء عشرة ايام اتم وان بقي له العزم وكذا لو كان له في الاثناء ملك قد استوطنه
ستة اشهر الى ان قال الرابع عدم زيادة السفر على الحضر كالمكاري الى ان قال الخامس اباحة السفر فلا
يقصر العاصي به انتهى وكيف كان فلا اشكال ولا خلاف في اعتبار المسافة بل اتفقت عليه كلماتهم في الجملة
بل يمكن دعوى الضرورة عليه والسنة الدالة عليه من طريق الفريقين متواترة وانما الكلام والخلاف
في تحديد المسافة وميزانها فنقول في جملة من الاخبار انها مسيرة يوم وفي جملة منها انها ثمانية فراسخ والاظهر
ان الميزان المجعول في الشرع هو الاول وانما جعل الثاني طريقا اليه نظرا الى عدم انضباطه واختلاف
افراده باختلاف الايام والمسير والسائر ونحو ذلك توضيحه ان المراد بسير اليوم انما هو مقداره لا
الاشتغال الفعلي فيه حتى يتبع الخصوصيات ويدور الحكم مدارها كما في باب الزوال وهو لما كان
يختلف الافراد باختلاف الايام والمسير والسائر وغيرها من الخصوصيات مع صدق السير في اليوم على
الجميع تفضل الشارع من باب اللطف بضبطه في مقدار معين والمستفاد من الاخبار وكلمات الاصحاب
هو ان الميزان المجعول ثمانية فراسخ وانها المناط في القصر لا مطلق سير اليوم وانها لا تختلف من سير يوم

دائما او غالبا

الشرط م

كلماتهم م

دائما او غالبا اذا اخذ الفرد المتعارف والمتوسط باعتبار ملاحظة الخصوصيات شيء لا يذهب عليك ان منشأ
الاختلاف في افراد سير اليوم انما هو اضافة السير الى اليوم ونسبته اليه لا اجمال معنى السير او اليوم كما
هو الحال في نسبة سائر الافعال فانه يصدق في مذهب التكليف وقوع الفرد على جزء منه كصلوة مع وقوع البعض
على جميع اجزائه مما ينبغي ان يكون مراعى كما بين الكل والجزء لفظا وكيف كان فالاخبار الدالة على اناطة القصر
بالسير المحدود بثمانية فراسخ وانطباق سير يوم عليه كثيرة ففي رواية فضل بن شاذان عن الرضا ع
انما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لا اقل من ذلك ولا اكثر لان ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة والقوافل
والاثقال فوجب التقصير في مسيرة يوم ولو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة الف سنة وذلك لان
كل يوم بعد هذا اليوم انما هو نظير هذا اليوم فلو لم يجب في هذا اليوم لما وجب في نظيره اذا كان
نظيره مثله لا فرق بينهما ورواه في العلل والعيون وزاد فيه وقد يختلف السير فسير البقر انما هو
اربعة فراسخ وسير الفرس عشرون فرسخا وانما جعل سير يوم ثمانية فراسخ لان ثمانية فراسخ
هو سير الجمال والقوافل وهو الغالب على المسير وهو اعظم المسير الذي يسير الجمالون والمكاريون
وفي موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن المسافر في كم يقصر الصلوة فقال في مسيرة يوم وهي
ثمانية فراسخ وفي رواية محمد بن ابي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع قال قلت كم ادنى ما
يقصر فيه الصلوة قال جرت السنة ببياض يوم فقلت له ان بياض يوم يختلف فيسير الرجل خمسة عشر فرسخا
في يوم ويسير الآخر اربعة فراسخ وخمسة فراسخ في يوم قال فقال انه ليس الى ذلك ينظر اما رأيت سير هذه
الاثقال بين مكة والمدينة ثم اومى بيده اربعة وعشرين ميلا يكون ثمانية فراسخ وفي رواية محمد بن مسلم
عن ابي جعفر ع قال سألته عن التقصير قال في بريد قال قلت بريد قال انه اذا ذهب بريدا ورجع بريدا فقد شغل يومه و
دلالتها على اتحاد المراد من التحديدين والحكمة الجعلية لها القصر واضحة وفي صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم
انه قال قد سافر رسول الله صلى الله عليه وآله الى ذي خشب وهي مسيرة يوم من المدينة يكون اليها بريدان
اربعة وعشرون ميلا الى غير ذلك مما هو كالصريح في الاتحاد واناطة الحكم بالسير حتى كاف في ثبوت القصر
فعليك بجمع بين الاخبار المطلقة المقصرة على احد التحديدين فيؤخذ احدهما مقيدا بالاخر لو فرضت
النسبة بينهما عموما من وجه لان مفهوم كل منهما عدم القصر عند عدمه وان بلغ الاخر فيخصص مفهوم كل
منهما بمنطوق الاخر فيكون كل منهما سببا وعلامة على الاستقلال وان تخلف عن الاخر كما في تحديد الكر

بالمساحة والوزن وتحديد الرخص بغناء الجدران وصوت المؤذن وان شئت قلت ان مرجع التعارض بين
منطوق كل منهما ومفهوم الآخر الى الاطلاق والتقييد وقضية تقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر كون
كل منهما علامة الوجود دون العدم كما في تحديدي الكر والرخص واما الاخبار الظاهرة في الاتفاق فمحمل
على صورة الاجتماع قلت قد عرفت ان ظاهر جملة من الاخبار لو لم يكن صريحها ان المراد بسير اليوم مقدار
المعين في نظر الشارع لامتناع جعله ميزانا مع عدم تعينه في الواقع لمنافاته لقضية التحديد ومن
الواضح ان تعيين ذلك المقدار منحصر في الفرسخ فيتعين حمل اخبار التحديد بالفرسخ بيانا له كما ان
مع ان الاطلاق مفهوم اخبار السير مقيد قطعا بما اذا لم يبلغ ثمانية فراسخ للاجماع على الترخيص مع بلوغ
ذلك مطلقا بخلاف اطلاق مفهوم اخبار الفرسخ فان التقييد فيه غير معلوم كيف وقد صرح به في
منطوق غير واحد من الاخبار مثل قوله لا اقل من ذلك ولا اكثر وقوله وان كان دون ذلك لم
يتم ونحو ذلك وبعبارة اخرى ان اطلاق مفهوم اخبار التحديد بالفرسخ ابية عن التقييد بما اذا
لم يبلغ مسيرة يوم بخلاف اخبار السير مضافا الى ما اشرنا اليه من ان قضية اجمال المسير هو صحة
جعله مقيدا للمفهوم اخبار الفرسخ واما قياس المقام بادلة تحديد الكر ونحوه فهو مع الفارق
لان الاخذ بالجمع هناك انما كان من جهة تقييد مفهوم كل منهما الناشئ من ظهور التحديد في
التحديد التام المنعكس والمطرد الذي يكون الحد معه مدار الحد وجودا وعدما بمنطوق الآخر الا
ان تغاير الوزن والمساحة مثلا في الواقع كما لا يخفى مانع عن جعل احدهما بيانا للآخر فلا مانع من
اعمال القاعدة المقررة القاضية بطرح المفهومين والاخذ بمقتضى المنطوقين كما في الاسباب المتعددة
وان كان ظاهر دليل كل منهما السببية التامة كظهور ادلة التحديد في التحديد التام المنعكس و
المطرد بخلاف مثل المقام لما عرفت وبالجملة فانما يتم ذلك لو كان مسير اليوم مطلقا مبينا وقد
عرفت انه مجمل اريد به فرد معين في الواقع غير معين عندنا لان مقدار مسير اليوم ميزانا ان
جعل مشخصا للمسافر فيها لم يحصل التقدير به اذ السير الفعلي وظاهر ان الميزان لا يقبل التعدد
اصلا لوضوح عدم الانضباط وح فالمرجع هو المبين الذي هو قوله ثمانية فراسخ لا اقل
من ذلك ولا اكثر ويتحقق بما ذكرناه ضعف الراوي بان بياض اليوم يختلف صيفا بالامام عم
بما حاصله ان المدار على السير المعتدل الذي ينطبق على اربعة وعشرين ميلا وعلى هذا فلا اشكال

من جهة

من جهة الخصوص اما المقيد فيهو انه ثمانية فراسخ فظاهر لمفهوم لفظيا واما المشتمل على الحدين بالعطف
باو كما في غير واحد من الاخبار التي لم نتعرض لها فانما يراد به الاكتفاء بكل منهما عند عدم التعارض
والاختلاف واما المقتصر على كل منهما من دون ذكر الآخر فمحمول على البيان على التقريب الذي عرفت
هذا ما يقتضيه الحال من الكلام في الاخبار واما كلمات الاصحاب فالمتون منها مما اراد منها كم
خالية عن ذكر بياض اليوم كالامالي والانتصار والخلاف والنهاية والمبسوط والوسيلة والمهذب
والسرائر والجامع وغيرها من كتب القدماء قال الصدوق ره في محكي الامالي من دين الامامية
الاقرار بان حد السفر الذي يجب فيه القصر في الصلوة والافطار في الصوم ثمانية فراسخ وقال
السيد قده في الانتصار مما انفردت به الامامية تحديد السفر الذي يجب فيه التقصير في الصلوة
ببريدين والبريد اربعة فراسخ وقال الشيخ ره في الخلاف حد السفر الذي يكون فيه التقصير مرحلة و
هي ثمانية فراسخ بريدان وهي اربعة وعشرون ميلا الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى وقال
ابن ادريس في السرائر حد السفر الذي يجب معه التقصير بريدان الى ان قال بلا خلاف عندهم
في حد المسافة التي يجب القصر على من قصدها وقد اجمعوا على تقصير الصلوة للقاصد لها انتهى
واما المتعرضون للحدين فالاكثر منهم بل اجمعهم عدا جمع من متاخري المتاخرين فسروا مسير اليوم
ثمانية فراسخ كالمصنف في المتن وغيره في غيره فقد حكي عن المعتبر و[illegible] والذخيرة والرياض
وظاهر المنتهى والتذكرة وكشف الالتباس ومجمع البرهان والذخيرة والكفاية ان الاجماع على انه
انما يجب التقصير في مسيرة يوم يبلغ اربعة وعشرين ميلا انتهى والظاهر من ذلك استفادتهما
على ما بنوا عليه في معنى الفرسخ والميل من انطباقه على مسير يوم للابل فعن المعتبر الاول بعد من
الشروط المسافة وهي اربعة وعشرون ميلا مسير يوم تام وهو مذهب علمائنا اجمع الى ان قال في
باب تحديد الفرسخ والميل الفرسخ ثلثة اميال اتفاقا والميل اربعة الاف ذراع وفي بعض اخبار
اهل البيت ثلثة الاف ذراع وخمسمائة ذراع وقال بعض الشافعية اثنى عشر الف قدم
قال اهل اللغة هو مد البصر من الارض لما اثبتنا ان المسافة تعتبر بمسير اليوم للابل السير العام والذي
يشهد لما قلناه لان الوضع اللغوي يقارب ما قلناه فكان المصير اليه اولى انتهى وفي التذكرة
الفرسخ ثلثة اميال اتفاقا والميل اربعة الاف ذراع لان المسافة تعتبر بمسير اليوم للابل السير العام وهو

يناسب ما قلناه انتهى فلولا اتحاد الحدّين لما كان في اعتبار المسافة بسير اليوم شهادة على ان الميل
اربعة آلاف ذراع كما هو واضح ولا بأس بالاشارة الجملية من كلماتهم الظاهرة فيما ذكرنا ففي محكي
المصابيح ان المسافة المعتبرة هي ثمانية فراسخ او بياض يوم بالاجماع والاخبار ومسافتها واحدة
كما يظهر من بعض القدماء وقال المحقق الثاني ره في الجعفرية وهي يعني المسافة ثمانية فراسخ من
منتهى عمارة البلد المتوسط او اربعة اذا اراد الرجوع ليومه او ليلته لا اقل ويكفي مع الشك مسير
يوم في النهار والسير المعتدلين وقال الفاضل الكاظمي ره في شرحها ويكفي في ثبوت القصر مع حصول
الشك ببلوغ السفر ثمانية فراسخ مسير يوم لصدق السفر فيثبت معه القصر وللاخبار الدالة على ثبوت
الحكم مع ذلك انتهى وفي الموجز الاول يعني من الشروط قصد ثمانية فراسخ من جدران السافه
ومع الجهل بياض يوم في النهار والسير المعتدلين والبلد وفي شرحه كشف الالتباس للصيمري قصد
قصد المسافة شرط في وجوب القصر وهي ثمانية فراسخ فلو قصد اقل لم يجب القصر على المشهور بين
الاصحاب ولا خلاف في وجوب الثمانية ومع جهل الفراسخ يقصر في مسير يوم من طلوع الفجر الى غروب
الشمس للقافلة سيرا معتدلا في النهار المعتدل انتهى وقال الشهيد الثاني ره في شرح الالفية
فلعل ان قدر المسافة في ثمانية فراسخ ويكفي عن التقدير مسير يوم في الارض المعتدلة والنهار المعتدل
بالسير المعتدل انتهى وفي الذكرى تثبت المسافة بالاعتبار بالاذرع وحتى لا فرق بين قطعها في
يوم او اقل او اكثر ولو لم يتفق ذلك فالظاهر ان مسير يوم كاف في الارض المعتدلة والسير المعتدل
لنطق الاخبار به وعسر المساحة انتهى وكلماتهم هذه كلها على المطلب واضحة لا غبار عليها الا ان التعبير
بقولهم ويكفي بل التقييد بحصول الشك في بلوغ المسافة ثمانية فراسخ شاهد صدق على اتحاد
الحدّين وان المراد منهما امر واحد اذ لو كان كل منهما حدا مستقلا برأسه لا يكتفى بمطلقها وانها
ودلالة عبارة الموجز اذ لو كان بياض اليوم حدا مستقلا برأسه لما صح عطف البلد عليه في حق العطف
دلالة واضحة على انه يكتفى به في اثبات المسافة المعتبرة في نظر الشارع كما يكتفى في اثباتها بالبينة
الشرعية التي لا تستحق او موضوعا القصر المفروضة فينحصر الوجه للمنافحة في كلمات بعض المتأخرين
كمن عبّر بقوله انه يعلم المسافة بامرين اما بمسير يوم او ثمانية فراسخ والظاهر ان الترديد بين
الامرين والعطف بأو كالجمع بينهما انما هو لتسهيل الامر على المكلف في المعتقد منه دفع الالتزام بالتقدير

بالفرسخ

بالفرسخ لا ان كلا منهما حد على الاستقلال في مقابلة الاخر وبعبارة اخرى ان الغرض فيه الاكتفاء
بكل منهما عند عدم التعارض والاختلاف كما هو الغالب فيما اشرنا اليه في الجمع بين الاخبار وان
المشتمل على الحدين بالعطف باو محمول على ذلك واما الخلاف الواقع بينهم في التقديم و
الترجيح عند التعارض والاختلاف فلا دلالة له على التعدد لعدم ابتنائه عليه ولا على
الاتحاد وانما نشأ ذلك من الاختلاف في معنى الفرسخ والميل واضبطية السير وابعديته
عن الخطاء وعدمه فلا ربط له بقضية الاتحاد والتعدد في نظر الشارع كما يتضح على ملاحظة
المرجحات التي ذكروها في المقام كعدم ورود نص في الفرسخ في الاخبار ووضوح الخلاف
الفاحش في معناه حتى صنف فيه بعضهم رسالة منفردة وعدم انضباط السير بالجملة وان النزاع
الاتي لا يقدح في دعوى الوفاق على اتحاد الامرين في نظر الشارع لانه نزاع صغروي موضوعي
ومرجعه الى وجود المرجح لتقديم احد المميزين وعدمه كما لو شهد عدلان ببلوغ المسافة
ثمانية فراسخ واخرون بنقصانها عن مسير يوم فان كان لاحدهما مرجح والا فالتخيير او التوقف
والرجوع الى الاصول وهذا لا ربط له بالكبرى المبحوث عنها في المقام وهو اتحاد مناط القصر في نظر الشارع
او تعدده واما كلمات فقهاء العامة فالمستفاد منها انما هو ما ذكرنا ايضا لانهم وان اختلفوا
في تحديد المسافة بين مسير يوم كالاوزاعي وغيره او يومين كالشافعي او ثلثة ايام كابي حنيفة
الا انهم اتفقوا على تقديره كل يوم بثمانية فراسخ فجعلها الشافعي ستة عشر فرسخا وابو حنيفة
اربعة وعشرين فرسخا وهي اثنان وسبعون ميلا مسيرة ثلثة ايام بسير الابل ومشي الاقدام فالمتحصل
من ملاحظة الاخبار وكلمات اصحابنا وغيرها كلمات علماء العامة ان سير اليوم وثمانية فراسخ
علامتان عن شيء واحد في نظر الشارع لا انهما تحديدان مختلفان للمسافة وتفسير اليوم عنده
عبارة عن قطع مسافة بريدين وبالعكس ومتى تحقق احدهما تحقق الاخر في نظره بحيث له
لو فرض سير البريدين في بعض اليوم او نقصان سير اليوم عنهما لم يقدح في المراد شيئا لان الاول
بلغ
مسير يوم عنده حكما والثاني ثمانية فراسخ كذلك فقد عرفت ان سير اليوم وثمانية فراسخ
كاشفان عن امر واحد في نظر الشارع لا ان كلا منهما عنوان مستقل يكتفى به وحده كتقديري
الكر وعلى هذا لا يعقل الاختلاف بينهما فيما لو احرزا بالعلم فلا اشكال ولا خلاف في ح كما لا خلاف

مع الاشكال في الاكتفاء بكل منهما عن الاخر فيما لو جهل التوافق والاختلاف وانما وقع الخلاف فيما لو اعتبرت
المسافة بهما فاختلفا ولم يحصل العلم من نوع منهما فقضيته اقوال الاول تقديم السير كما احتمله الشهيد الثاني
في الروض وجعله اولى في موضع من الذخيرة والذي يمكن ان يقال في ترجيحه امران احدهما كونه اضبط
من حيث المفهوم لعدم الخلاف فيه بخلاف الفرسخ المختلف فيه الموجب لاجماله وعدم تبين مفهومه
لانهم بعد اتفاقهم على ان الفرسخ ثلثة اميال اختلفوا في الميل فقيل انه عبارة عن مد البصر وقيل
اربعة الاف ذراع ومن المعلوم انه يجب الحكم بتقديم المبين على غيره عند التعارض وان كان في
نفسه طريقا معتبرا فان المبين المعلوم بالذات مقدم على المبين المعلوم بالاجتهاد كما هو واضح بنظير
ما لو دار الامر بين تزويج احد المحرمين اللذين تبين مفهوم احدهما كالخمر دون الاخر كالقمار
فانه لا اشكال في تعين ارتكاب المجمل المحتمل عدم كون الموجود من افراده وان كان تعيينه ممكنا
بالسعي والاجتهاد باعمال الامارات ثانيهما ان الحكمة الموجبة لتشريع القصر هي المشقة الحاصلة بالاشتغال
بالسير في يوم كامل وانما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لكونها منطبقة على مسيرة يوم كما نطق به بعض
الاخبار فالتقدير بسير يوم بمنزلة الاصل بالنسبة الى الثمانية فراسخ فاعمال الاصل الذي هو
امارة على المقدار الذي هو المناط في نظر الشارع اولى ويعاضده ما اشرنا اليه من صحيحة رواية الفضل بن شاذان
بمحلها المروي عن العلل والعيون المشعرة باناطة السير بالتقدير بما هو الحكمة الاصلية على ما اذا
تطابق التقديران واتحد الحاصل بهما فان جعل التقدير قرينة على الدليل اولى من العكس لانه اوضع واظهر
كما لا يخفى وبالجملة فالسير اضبط فهو اولى بالترجيح الثاني تقديم التقدير كما عن ظاهر الذكرى والموجز و
كشف الالتباس وصريح المصابيح لكونه اضبط من حيث المصداق وابعد عن الخطا بل التقدير بسير اليوم
على الوجه المتعارف المتوسط من جميع الجهات كما هو المعتبر في غاية الصعوبة والاشكال فاحتمال الخطا
فيه اقوى واظهر وهذا معنى كلام الشهيد ان التقدير تحقيق والسير تقريب الثالث التخيير بين
الامرين كما في كشف عن الذخيرة وغيرها فان المفروض ان كلا منهما كاشف عما انيط به الحكم ولا ترجيح
لان المرجحات المذكورة اعتبارات محضة لا عبرة بها في الشرع فيتخير ويكتفي بما شاء منهما الرابع التوقف
كما عن ظاهر الرياض للتعارض وعدم المرجح القاضي بالتساقط والرجوع الى الاصول القاضية بالتمام
او الاحتياط بالجمع بين القصر والاتمام والاقوى تقديم التقدير سواء كان حصوله بمباشرة المكلف له

ام كان

ام كان حصوله بقيام البينة لان كلا منهما وان كان اضبط من الاخر من جهة الا انك قد عرفت ان حكمة
القصر هي السير في يوم والاشتغال فيه وهو لما كان غير منضبط كما يرشد اليه قول الراوي ان بين
يوم يختلف فسير الرجل خمسة عشر فرسخا في يوم وسير الاخر اربعة فراسخ وخمسة فراسخ في
يوم قدره الشارع بثمانية فراسخ وجعل ذلك ميزانا وضابطا له فاذا تعارض الظن المتعلق
بالضابط والمتعلق بنفس الحكمة الاصلية قدم الاول لكونه اقوى وابعد عن الخطاء نظير ما لو
ظن الحاكم بخلاف ما يقتضيه موازين القضاء من البينة واليمين وغيرهما فانه يتعين له الاخذ
بمقتضى الموازين بلا اشكال لانها انما جعلت موازين لتشخيص الواقع نظرا الى عدم انضباط ظن
الحاكم بها في الغالب فلا اعتداد به عند التعارض لان احتمال الخطاء فيه اقوى نعم بين المقامين
فرق من جهة اخرى انه لا يجوز في باب القضاء ترك الحاكم للعمل بالامارة لظنه في خلافها الواقع
بل لا يجوز له العمل بظنه عند فقدان الموازين ايضا هناك وجواز الاكتفاء بكل من التقديرين
في المقام عند الجهل بالاختلاف والتعارض الثاني انه لا اشكال بل لا خلاف ظاهرا في ان
مقتضى الاصل عند الشك في بلوغ المسافة التي قصدها المكلف حد مسافة القصر هو التمام كما عن
صريح الفاضلين في المعتبر والتذكرة لا الاحتياط بالجمع كما قد يتوهم لاستصحاب التمام المترتب على
غير المسافر لا على خصوص الحاضر فلا يتجه المناقشة برجوع الشك الى الشك في الموضوع المانع
من جريان الاستصحاب مضافا الى الاصول اللفظية والعمومات القاضية بان الاصل والحكم
الاولى للمكلف انما هو التمام خرج منه المسافر والمفروض وقوع الشك في اندراج المكلف المخصوص
في العنوان المخرج فيجب العمل بالعموم والاطلاق وليس مقتضى التخصيص هو التنويع القاضي
بالاحتياط بالجمع بين القصر والاتمام من غير فرق في ذلك بين الشبهة الموضوعية والحكمية
نعم انه لا اشكال في لحاق اعتبار المسافة بالعلم لكونه طريقا بنفسه من دون توسط جعل جاعل كما لا اشكال
في اعتبارها بالظن الخاص كالبينة القائمة بالاخبار بها من حيث هو قضية ظاهر الشهادة ان لم
يقدح فيه العلم الاجمالي بكونها مبنية على الحدس غالبا وهل يكفي في اعتبارها الظن المطلق كالشياع
والاستفاضة واخبار المكاري واخبار العدل الواحد ونحوها مطلقا او لا يكفي مطلقا او
يفصل بين ما يحصل البينة مما هو من قبيل الظنون الخاصة والظن الذي ياخذ العلم المعتبر عنه بالظن الاطمئناني

الى اعتداد به م

والوثوق والعلم العرفي وبين غيرهما كالقسمين بالاعتبار فيهما دون غيرهما وجوه اقواها الاخير اذ قد تقرر
في محله ان قضية حكم العقل باعتبار الظن بعد فرض انسداد باب العلم وجريان سائر المقدمات انما
هو الثاني لان الشرط في اعتباره عند العقل ح انما هو كونه اقرب الى احراز الواقع من الوهم والتخيير بين
طرفي الشبهة ومن البين ان قضية ذلك الاقتصار على ما يطمئن به القلب وتسكن معه النفس الا
ان يلزم من الاقتصار عليه المحذور الاخر من الاقتصار على العلم والظن الخاص فيتبع الاقرب الى
الاطمينان فالاقرب كما هو في الاحكام الكلية وما ذكرنا في المقام يجري في جميع الشبهات التي من
هذا القبيل كالاوقات والعدالة والقرب ونحو ذلك من الموضوعات المنسد فيها باب العلم والظن
الخاص غالبا ثم انه لا اشكال في امتناع اجتماع العلمين المتعارضين في المقام كما في سائر الموارد
فلا يعقل العلم ببلوغ المسافة الفلانية ثمانية فراسخ او مسيرة يوم مع العلم بعدم بلوغها اياها
كما لا اشكال في امتناع اجتماع الظن الفعلي بالبلوغ مع الظن بعدمه فان امتناع الاجتماع هنا
كالامتناع في اجتماع العلمين فلا يعارض الظن الحاصل بالشياع واخبار العدل الواحد ونحوهما
ومثله مما اعتبر بدليل الانسداد المنتج لاعتبار الظن الفعلي خاصة بل اما ان يرتفع العلم او الظن
من كلتا الامارتين معا فتسقطان عن الحجية او يرتفع من احديهما دون الاخرى فيسقط ما ارتفع عنها
الظن او العلم عن الحجية وتبقى الاخرى حجة بلا معارض ومثله ما لو عارض الظن المطلق كالحاصل
بالشياع ونحوه الظن الخاص كالبينة ونحوها لان الاول بالنسبة الى الثاني كالاصل بالنسبة الى
الدليل فلا اعتداد به ح اللهم الا ان يعتبر في الظن الخاص حصول الظن الشخصي كالبينة فيما عدا
باب القضاء على القول به فيتعارضان في اول الامر ويرتفع الظن منهما بعد ذلك او من احدهما
دون الاخر فيسقط كل منهما او احدهما عن الحجية كالسابق واما الظنون الخاصة فان اعتبرنا فيها
حصول الظن الشخصي ولو ضعيفا كما هو احد القولين في البينة فيما عدا باب الحكومة والقضاء فالكلام
فيه ما عرفنا اخيرا وان لم نعتبر فيها ذلك كما هو المعروف وهو المسلم في بينة القضاء لما عن ابي عبد
الله ع قال في كتاب علي ع ان نبيا من الانبياء شكى الى ربه القضاء فقال كيف اقضي مالم
ترعيني ولم تسمع اذني فقال اقض عليهم بالبينات واضفهم الى اسمي يحلفون به وغير ذلك
من الاخبار امكن وقوع التعارض بينهما كما لو شهد عدلان ببلوغ المسافة الفلانية المسافة المعتبرة

شرعا

شرعا واخران بعدمه وفي هذا الحال الترجيح والاخذ بالراجح وبهما اخذ بما ذلك كما هو الظاهر من المحقق
في المعتبر والعلامة في التذكرة قال في المعتبر لو شك في المسافة لزم الاتمام لانه هو الاصل فلا يترك
الا مع اليقين وكذا لو اختلف المخبرون بحيث لا ترجيح ولو تعارضت البينتان اخذ بالمثبتة وقصر
انتهى وقال في التذكرة لو لم يعلم المسافة وشهد اثنان عدلان وجب القصر ولو شك ولا بينة وجب الاتمام
لانه الاصل فلا يعدل عنه الا مع اليقين وكذا لو اختلف المخبرون بحيث لا ترجيح ولو تعارضت البينتان
٢ ترجيح م
وجب القصر عملا ببينة الاثبات انتهى فان تقييد الرجوع الى الاتمام عند اختلاف المخبرين الشامل ل
البينة وغيرها بفقد الترجيح ظاهر بل صريح في اعتبار الترجيح ولزوم الاخذ بالراجح على تقدير وجوده
وهو ما يظهر من التعليل الوارد في مقبولة ابن حنظلة للاخذ بالخبر المشهور من المتعارضين بقوله فان
المجمع عليه لا ريب فيه فان الظاهر ان ذلك صغرى لكبرى واضحة مسلمة وهي قولنا كل ما لا ريب فيه ولو
بالاضافة يجب الاخذ به من غير فرق بين الخبر وغيره لان دعوى اختصاص الكبرى بالمتعارضين من الاخبار
مما لا شاهد عليه وقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك بناء على شموله لمطلق الريب ولو بالاضافة لا
الريب من جميع الجهات فيتعين الاخذ بما لا ريب فيه من احدى البينتين بالنسبة الى الاخرى وان
كانت في نفسها مما يرتاب فيه ويحتمل فيه الخطاء ايضا كالاخرى ولو تعارضت البينتان مثلا ولا
ترجيح فهل التوقف والرجوع الى اصالة التمام كما هو المحكي عن جماعة او التخيير كما هو المحكي عن الشيخ
المقدس البغدادي ره او الترجيح بتقديم بينة الاثبات كما مر انفا من صريح المعتبر والتذكرة اقوال
اقويها تقديم البينة المثبتة ان رجع شهادة النافي الى النفي المحض لا ثبوت النقص وعدم البلوغ
لامكان ان يخفى عليه ما لم يخف على المثبت فلا تعارض بينهما حقيقة والا فالتوقف والرجوع
الى اصالة التمام بناء على اعتبار البينة من باب الطريقية لا السببية كما هو الشان في جميع
الامارات المعتبرة من باب الكشف واما بناء على السببية فمقتضى الاصول التخيير للتزاحم وعدم
المرجح الثالث انه لو سافر الصبي او المجنون فبلغ او افاق في اثناء المسافة او بعدها وجب عليهما
القصر مع تحقق قصدها منهما في ابتداء السير بلا اشكال لان حد المسافة من احكام الوضع كالتقاء
الختانين ونحوه لا يشترط فيه شرائط التكليف فان البلوغ والعقل شرطان لوجوب القصر والفعل لا للحق
المسافة والالتقاء فيجب عليه ذلك بعد البلوغ والافاقة اذا تحقق منه طي المسافة والالتقاء ولو في

في حال الصغر والجنون اللهم الا ان يستشكل في ذلك بما يدل على ان عمد الصبي والمجنون خطاء وانه لا
عبرة بقصدهما فيما يعتبر فيه القصد الرابع انه لو كان للمقصد طريقان احدهما مسافة دون الاخر
فسلك الابعد قصر بلا اشكال وقد نص عليه الشيخ ره في كتبه قال فيه اذا سافر الى بلد له طريقان
فسلك الابعد لغرض او لا لغرض لزمه التقصير وان كان الاقرب لا يجب فيه التقصير لان ما دل على وجوب
التقصير عام انتهى بل نقل عليه الاجماع جماعة كما في مفتاح الكرامة خلافا للمحكي عن القاضي من انه لا
يقصر كاللاهي وهو شاذ ولا مستند له الا تشبيهه باللاهي وهو ضعيف واطلاق الفتاوى شاملة
له كما انها شاملة لما اذا كان الطريق مستديرا فلا يشترط في القصر استقلاله كما في المحكي عن كشف
الالتباس ان الشرط كون المقصود ثمانية فراسخ سواء كان الطريق مستقيما او مستديرا لان الاستقامة
والاستدارة لا مدخل لهما في تحديد المسافة لاطلاق الفتاوى والروايات في التحديد بالاذرع
او مسير اليوم من دون تعرض لاستقامة واستدارة فلو اعتبر احدهما لوجب ذكره والا لزم تاخير البيان
عن وقت الحاجة انتهى كلامه وهو المحكي عن الشهيد الثاني في نتائج الافكار الخامس انه اختلف
عباراتهم في مبدء المسافة فقال في الكفاية لا يبعد ان يكون مبدء التقدير مبدء سيره بقصد السفر
وهو كما ترى اعم من ان يكون مبدء السفر هو بيته او غيره وقيل هو عبارة عن جدران البيت وهو
المحكي عن علي بن بابويه بل ربما يستظهر من الشيخ ره في المبسوط حيث حكم بعدم جواز القصر بين بنيان البلد
بتقريب ان الحكم بذلك انما هو لعدم بلوغ حد الترخص لا لعدم تحقق السفر منه فهو مسافر بمجرد خروجه
من بيته وان لم يجز له التقصير لم يبلغ حد الترخص الذي هو خفاء صوت الاذان او توارى
البيوت والجدران او كليهما معا على الخلاف الاتي في محله وربما يمنع من هذا الاستظهار استنادا
الى احتمال ان يكون المراد ببنيان البلد ما يتم البساتين الخارجة الواقعة بين البلد وحد الترخص
ولا يخفى ما في سند المنع لان استعمال بنيان البلد فيما زاد عن البيوت والسور المحيط بها مما لا يعهد في
الاستعمال نعم يمكن ان يستظهر القول باعتبار جدران البيت من محكي الوجيز وكشف الالتباس حيث اعتبر
المبدء من جدران السكن الظاهر في البيت وقيل كما عن جماعة كثيرة ان مبدء التقدير من آخر خطة البلد
المعتدل وربما ينقل عن الشهيد في بعض كتبه اعتبار المبدء من محل الترخص لا قبله وهو نقل كما
ان الاول ايضا احتمالا كذلك الاقوى ما عليه الاكثر من اعتباره من آخر خطة البلد ومنتهى عمارته لانه المتعارف

في تقدير

يلغ

في تقدير المسافة بين البلدين عرفا ان المراد بما يقال ان بين هذا البلد وذاك البلد كذا وكذا فرسخا انه
بين سوريهما كذا وكذا لا بين حدي الترخص منهما كما هو واضح والمرجع في مثله الى العرف وان كان باعتبار
المسافر امرا نوعيا كما يرجع في اطلاق الوجه مثلا في غير مستوي الخلقة الى مستويها واليه يرجع ما نص
عليه في الرياض من كونه المتبادر من اطلاق النص والفتوى فلا ريب فيما ذكره جماعة ان مبدء التقدير من آخر
خطة البلد في المعتدل وآخر محلته في المتسع ولا ريب في الاول لكونه المتبادر من اطلاق النص والفتوى
ولعل الوجه في الثاني عدم تبادره من الاطلاق فيرجع الى المتبادر منه كما يرجع في اطلاق الوجه مثلا
غير مستوي الخلقة الى مستويها لكونها المتبادر دونه ثم قال لكن اطلاق النص يقتضي آخر البلد واشكل
بل ينبغي تقييده بما اذا وافق آخر البلد المعتدل تقديرا والا فالمحلة انتهى ويشهد لذلك بل يدل عليه رواية
الخثعمي عن الصادق عليه السلام عن ابيه عليه السلام انه كان اذا خرج مسافرا لم يقصر من الصلوة حتى يخرج من احتلام
البيوت واذا رجع لم يتم حتى يدخل احتلام البيوت لان الظاهر منها كونه مسافرا بخروجه من البيوت
وان لم يقصر قبل الخروج من احتلامها ونحوها رواية ابي سعيد الخدري قال كان النبي صلى الله عليه وآله اذا سافر
فرسخا قصر الصلوة واما من اعتبر من المنزل كابن بابويه ره فالظاهر انه لا مستند له عدا صدق العرف
بذلك وهو ممنوع واهون منه الاستناد على ما دل على وجوب القصر بمجرد الخروج من المنزل كالمرسل
عن الصادق عليه السلام اذا خرجت من منزلك فقصر الى ان تعود اليه لانه مقيد بغيره من النصوص المعمول بها
عند الاصحاب وقد يقال انه يحتمل ان يكون المراد بالمنزل غير هو محل الترخص بقرينة سائر النصوص و
هو مما لم يعهد وقوعه في الاستعمال اصلا واما الدليل على ان العبرة بالخروج عن محل الترخص و
انه مبدء التقدير فهو امران احدهما انقطاع حكم السفر بالدخول فيه فيكون هو مبدءه كما انه
منتهاه وفيه بعد تسليم جريان القياس بعد وضوح اختصاص الدليل بالمقيس عليه ثانيهما لزوم التخصيص في
ادلة الباب لولاه لان قضية الاية والاخبار وجوب القصر بمجرد صدق السفر عليه ومن الواضح
صدق ذلك بالخروج من البلد لا من المنزل ومحرره من منزله وح فان قدر المبدء من محل الترخص
بقي الاطلاقات على ما لها لعدم صدق السفر شرعا قبل الوصول اليه والا كان تخصيصها بما اذا
بلغ ذلك وارتكاب التخصيص اولى مما هو نحو ارتكاب التخصيص اللازم من تقديره بما دون ثمة الاجماع
على استثناء مقدار الترخص وفيه ما عرفت من عدم اعتبار المسافة عرفا الا من منتهى عمارة البلد فلا

اي تعلقها او ممر منتهى العلم قال ابن الاثير في النهاية
اوائل الاسلام يعتبر البعدي اي يستوي الاولى ابيات
البيوت واحدها علم بالكسر وكلاهم من
العلم الآباء والتثبت ولا يعدو ذلك
من شعار العقلاء انتهى ه

فالنزل في اركاب التخصيص بعد مساعدة العرف عليه وفرعه تقديم التخصيص بمساعدة العرف فيما هو الرجع فيه
هذا كله في البلد المعتدل واما البلاد العظيمة المتسعة فالذي يقتضيه التحقيق هو ان مبدأ التقدير
فيها الخروج عن المحلة لصدق العرف ح وان كان مسيره بين الاعمر غير صادق الخروج عن حيطان البلد
فضلا عن محل الترخص والمراد بالمحلة اطراف البيت القريبة منه والمحلة المصطلح عليها عرفا اذ
ربما تكون خارجة عن المعتاد ايضا فلا اعتداد بها ح كما لا اعتداد بالخروج عن جدران البيت و
لا يبعد ان يكون هو المراد بالمحلة لمن قدّره بها في البلد الكبير المتسع وبالجملة فالمدار في البلد +
المعتدل والمتسع على مساعدة العرف فالمتباعد من مبدأ التقدير هو اخر خطة البلد في المعتدل
واخر محلته في المتسع لعدم تباعد الاول من الاطلاق في الثاني فيرجع الى المتباعد منه وهو اخر محلته
بالمعنى المذكور الذي هو محل طوله وموضع تردده ونزوله غالبا ومن هنا تعرف مبدأ التقدير في
القرى المتصلة فانها اذا لم تبلغ قدر البلد المتسع فهي من قبيل القرية الاخيرة والاقرب القرية التي يسكن فيها
كما تعرف مبدأه بالنسبة الى البدوي فانه من اخر محل تردده ونزوله لاخذ الماء في الغالب وربط
دوابهم ونحو ذلك ثم ان حكم القريب العقيم الذي يخرج من بلد الى بلد اخر مثل حكم الخارج من بلده في
مبدأ المسافة ومنتهاها في حقه مثلها في حقه كما نص عليه المحقق الثاني ره في محكي كلامه السادس
ان ظاهر جملة من الاخبار لزوم كون المسافة ثمانية فراسخ ممتدة ومقتضاها عدم كفاية الملفق من
اربعة ذاهبا واربعة جائيا ولو في يوم واحد لكن الاخبار المستفيضة بل المتواترة صريحة في الاكتفاء
بالتلفيق في الجملة بل هو مما اتفق عليه كلهم على هذا الوجه وان اختلفوا في وجوب القصر في الاربعة
مطلقا تعيينا او تخييرا اراد الرجوع في يومه او في غيره اهملا المخصوص على من يريد الرجوع مطلقا ولو
في غير يومه مع تعيين الاتمام لغيره او تخييره بين القصر والاتمام او المخصوص من يريد الرجوع كذلك على التخيير
بين القصر والاتمام فيتعين الاتمام لغيره ولو رجع في غير اليوم او على التعيين بمعنى تعين القصر على
مريد الرجوع ليومه فيتم غيره او غير ذلك ومنشأ الاختلاف اختلاف الاخبار وهي اصناف الاول
النصوص المستفيضة الدالة على تحديد مسافة القصر بثمانية فراسخ وما في معناها مما افاد التحديد
بالاميال او مسير اليوم وهي كثيرة جدا وقد تقدم جملة منها ومنها موثقة عبد الله بن بكير عن بعض
اصحابنا عن ابي عبد الله في الرجل يخرج من منزله يريد منزلا له اخر او ضيعة له اخرى قال ان كان

المستفيضة م

بينه وبين

بينه وبين منزله او ضيعته التي يؤم بريدان قصّر وان كان دون ذلك اتم وظاهر ان مقتضاها خصوصا
هذه الرواية وصحيحة زرارة ولابي بصير انتفاء التقصير في الاربعة مطلقا سواء لم يرد الرجوع اصلا ام اراده
في غير يومه فيكون المراد بالثمانية المباحة للقصر الثمانية الممتدة لانها المتبادرة منها كما هو واضح
الثاني الروايات الواردة في تحديد المسافة بالاربعة والبريد وما في معناهما وهي ايضا كثيرة منها ما رواه
الشيخ ره في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال التقصير في بريد والبريد اربعة فراسخ ومنها رواية ابي ايوب
الخزاز قال قلت لابي عبد الله ع ادنى ما يقصر فيه المسافر فقال بريد ومنها رواية اسمعيل بن الفضل
الهاشمي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن التقصير فقال اربعة فراسخ ومنها رواية ابي اسامة زيد
الشحام قال سمعت ابا عبد الله ع يقول يقصر الرجل الصلوة في مسيرة اثنى عشر ميلا ومنها رواية الجارود
قال قلت لابي جعفر ع في كم التقصير فقال في بريد ومنها موثقة عبد الله بن بكير قال سئلت ابا
عبد الله ع عن القادسية اخرج اليها اتم الصلوة ام اقصر قال كم هي قلت هي التي رأيت فقال
قصّر الى غير ذلك وظاهر هذه الروايات ثبوت القصر في الاربعة مطلقا لمريد الرجوع وغيره فهي
معارضة للنصوص المتقدمة سابقا وعليه رجوع السائل لا يقتضي اناطة الحكم به حتى يكون التحديد
بالاربعة تحديدا بالثمانية الملفقة ولو اخبار الرجوع الاتية لما فهمت الثمانية من الاربعة فقط
كما لا تفهم الستة عشر من الثمانية الثالث الاخبار الدالة على وجوب التقصير لمريد الاربعة او
البريد اذا اراد الرجوع من يومه تصريحا بكونه ليومه فيشمل ما لو كان الرجوع بعد يومه منها ما رواه +
الصدوق ره عن زرارة قال سئلت ابا جعفر ع عن التقصير قال بريد ذاهب وبريد جاء قال وكان
رسول الله ص اذا اتى ذبابا قصّر وذباب على بريد وانما فعل ذلك لانه اذا رجع كان سفره بريدين
ثمانية فراسخ وفي قوله ع بريد ذاهب وبريد جاء مجاز في الاسناد او الحذف وذباب بالذال المعجمة
المضمومة جبل بالمدينة كما في القاموس والمجمع وغيرهما وهو بالكسر والاهمال موضع بالحجاز كما في الق
وعليه ضبط الحديث في المنتقى وهو بعيد وكيف كان فالمقرّب ان الظاهر من قوله ع بريد
ذاهب وبريد جاء في جواب السؤال عن التقصير والاستفهام عن مسافة القصر تحديدها بالمسافة
بمجموع البريدين من باب تحديد المشترك باجزائه كما يقال السكنجبين خل وعسل والبيت سقف و
جدران والكثير الف ومائتان وطلع الوضوء غسلتان ومسحتان الى غير ذلك من الامثلة الكثيرة الشايعة

٣ الموجبة م

٢ ام اراده في يومه ٣

في العرف واللغة والشرع وليس المراد ان المسافة كل من بريد الذهاب والاياب على ان يكون مقيدا بالجهة بانضمامها
كما في قول النحاة الكلمة اسم وفعل وحرف وفي قول الفقهاء الطهارات وضوء وغسل وتيمم اذا قصد بها الضم
دون التقسيم فانه انما يحسن في التعريف بالانواع للمعرفة المميزة كما في المثالين وظاهر ان المسافة باعتبار
الذهاب والاياب ليست كذلك فانها غير معروفة ولا متميزة بنفسها وانما هو امر اعتباري بالتحديد به
فتعين ان يكون المراد بالكلام في الخبر معناه الظاهر المتبادر وهو التلفيق الملزوم لاشتراط الرجوع مع
ان التعليل بقوله عم وانما فعل ذلك لانه اذا رجع كان سفره بريدين ثمانية فراسخ قاض بان المسافة
الموجبة للقصر هي البريدان ثمانية فراسخ وان التقصير في الاربعة انما وجب لصيرورتها بالرجوع ثمانية فراسخ
فالعلة هو مناط الحكم على ما هو الاصل في العلل وليست كتعليل القصر بالمشقة المقصود به مجرد التقريب الذي
يعبر عنه بالحكمة في مقابل العلة حتى يجوز تخلف الحكم عنها بان يثبت القصر في الاربعة وان لم يقصد الرجوع
لان الاربعة لو كانت مسافة بنفسها لا باعتبار الرجوع لم يصح التعليل بها لا تحقيقا ولا تقريبا فان التقريب
لا يكون بامر زائد فتأمل واما اطلاق الرجوع وعدم تقييده بالرجوع في اليوم ولا في غيره فظاهر اطلاق
المجيء والرجوع المتناول للقسمين مع شيوع الرجوع لغير اليوم فلا يختص باليوم مضافا الى استبعاد
تقييد الرجوع الواقع في التعليل بخصوص اليوم بل امتناعه لانه يصير المعنى ح انه لو رجع ليومه كان
سفره بريدين ثمانية فراسخ ومفاده انه لو رجع لغيره لم يكن كذلك وهو فاسد لان الثمانية حاصلة
على التقديرين فيمتنع تقييدها بخصوص الاول وايضا الظاهر من قوله عم وكان رسول الله ص اذا
اتى ذبابا قصر ان ذلك كان يقع منه ويتكرر ومن المستبعد ان يكون رجوعه منه ليومه اللهم الا دائما
بحيث لم يتفق لغيره ذلك اصلا فقد اتضح بذلك دلالة الحديث على المطلبين معا اعني كفاية الملفق
من الاربعة ذهابا والاربعة ايابا مع اطلاق الرجوع ومنها رواية معوية بن وهب عن الصادق ع قال قلت لابي
عبد الله ع ادنى ما يقصر فيه المسافر الصلوة فقال بريد ذاهبا وبريد جائيا والتقريب فيه ما عرفت
في الرواية السابقة من تبادر التلفيق لا كون المسافة كلا من البريدين الذهاب والاياب مع اطلاق
المجيء ومنها رواية الفضل بن شاذان عن الرضا ع قال انما وجبت الجمعة على من يكون على راس
فرسخين لا اكثر من ذلك لان ما تقصر فيه الصلوة بريدان ذاهبا وبريد جائيا والبريد اربعة فراسخ فوجبت
الجمعة على من هو على نصف البريد الذي يجب فيه التقصير وذلك لانه يجيء فرسخين ويرجع فرسخين

وذلك

وذلك اربعة فراسخ وهو نصف طريق المسافر وفي بعض النسخ لان ما يقصر فيه الصلوة بريدان ذاهبا او بريد
ذاهبا وبريد جائيا وعلى هذا فهو نص في ارادة التلفيق واشتراط الرجوع مطلقا لان المعادل لبريدي الذهاب
هو مجموع بريدي الذهاب والاياب لا كل منهما اذ لو حصلت المسافة باحدهما لم يكن لذكر الاياب ثمرة في وجوب التقصير
وهو خلاف ما دل عليه النص كما لا يخفى واما دلالتها على عدم اشتراط الرجوع ليومه فلاطلاق المجيء وعليه الرجوع
لغير اليوم واقتران المسافة الملفقة في الحديث بالمسافة الامتدادية التي لا يشترط قطعها في يوم واحد اجماعا
فتأمل ولولا ظاهر التعليل بان الاربعة الملفقة انما جعلت نصف طريق المسافر لا يجب على من تجب عليه
الجمعة قطعها في يوم لكانت الثمانية الملفقة التي هي مسافة القصر بريدا ذاهبا وبريدا جائيا اولى
لكان تعليلا بالاخص وهو باطل ومنها رواية سليمان بن حفص المروزي قال قال الفقيه ع التقصير في
الصلوة بريدان او بريد ذاهبا وبريد جائيا والبريد ستة اميال وهو فرسخان والتقصير في اربعة فراسخ
فاذا خرج الرجل من منزله يريد اثني عشر ميلا وذلك اربعة فراسخ ثم بلغ فرسخين ونيته الرجوع
او فرسخين اخرين قصر وان رجع عما نوى عند بلوغ فرسخين واراد المقام فعليه التمام وان كان قصر
ثم رجع عن نيته اعاد الصلوة والتقريب ان الفراسخ والاميال في هذا الحديث محمولة على الخراسانية
بقرينة الراوي وبطلان الحمل على المعروف منهما لان فرسخان اربعة فراسخ والاربعة ثمانية وكذا
الاميال على التضعيف وعلى هذا فيدل على كلا المطلبين معا للنص على التلفيق بقوله او بريد
ذاهبا وبريد جائيا واطلاق الرجوع والمجيء مع اشتراط قوله او فرسخين اخرين على التنكير الظاهر في مغايرتهما
للفرسخين المقصودين في ضمن الاربعة المقدمة في قوله يريد اثني عشر ميلا وذلك اربعة فراسخ و
المعنى اذا خرج الرجل من منزله يريد اثني عشر ميلا وذلك اربعة فراسخ ثم بلغ فرسخين المراد بهما
اربعة فراسخ معهودة لكون الراوي من اهل خراسان ونيته الرجوع او الذهاب فرسخين اخرين غير
الباقيين من الاربعة المقصودة من اول الامر بان يعدل عن الذهاب في العزم الاول الى الذهاب
وعزم اخر قصر لتحقق المسافة التي هي بريد ذاهبا وبريد جائيا فيما لو نوى الرجوع والمسافة
التي هي بريدان فيما لو ذهب الى فرسخين اخرين غير المقصودين في ضمن الاربعة من اول الامر
وتمام الكلام في الرواية يأتي في هذا الكلام في الجمع بين الاخبار والنصوص المتقدمة والآتية ومنها
ما رواه الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن الرضا ع في كتابه الى المأمون قال والتقصير في اربعة

المراد بالفقيه العسكري ع
لا الكاظم ع كما قد يتوهم
ه

فراسخ بريد ذاهبا وبريد جائيا اثنا عشر ميلا واذا عرفت ذلك فالوجه فيه يعلم مما سبق ولا ينافيه
الحكم بالتقصير في اربعة فراسخ ولا تعقيبه بكونه اثنا عشر ميلا لان الرجوع لا يخرج الاربعة عن حقيقتها بل
هي اربعة قد صارت ثمانية بنوع من الاعتبار فالحكم لمزوم الرجوع والتلفيق كما هو قضية قوله عليه السلام
بريد ذاهبا وبريد جائيا غير مناف الحكم بالتقصير في الاربعة في الجملة لانه انما هو باعتبار اربعة اخرى
اياما ومنها ما رواه صفوان عن الرضا عليه السلام في حديث قال سأله عن رجل خرج من بغداد يريد ان يلحق رجلا على
راس ميل فلم يزل يتبعه حتى بلغ النهروان وهي اربعة فراسخ من بغداد ايفطر اذا اراد الرجوع ويقصر قال
لا يقصر ولا يفطر لانه خرج من منزله وليس يريد السفر ثمانية فراسخ وانما خرج يريد ان يلحق صاحبه في
بعض الطرق فتمادى به السير الى الموضع الذي بلغه ولو انه خرج من منزله يريد النهروان ذاهبا وجائيا
لكان عليه ان ينوي من الليل سفرا والافطار فان هو اصبح ولم ينو السفر فبدا له بعد ان اصبح في
السفر قصر ولم يفطر يومه ذلك ودلالته على التلفيق وعلى حصول المسافة بالاربعة وحدها في
المجيء والرجوع ظاهرة لاطلاق المجيء والنص على المنع من القصر والافطار في الرجوع مع بلوغه اربعة
فراسخ بالفرض معللا بانتفاء القصد الى السفر الذي هو ثمانية فراسخ وهو يقتضي الامر بالقصر والافطار
اذا قصد الاربعة ذاهبا وجائيا لدخولها في الثمانية او مساواتها لها في الحكم فلا يشترط وقوعها في
يوم واحد كما لا يشترط ذلك في الثمانية المعتبرة ذلك ما هو ظاهر وفي ذلك ويدل على ظهور خبر الرابع
ما دل على وجوب القصر في الاربعة لمريد الرجوع ليومه والاتمام على الراجع لغير يومه وهي عدة اخبار
منها رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن التقصير قال في بريد قال قلت بريد قال انه اذا
ذهب بريدا ورجع بريدا فقد شغل يومه وجه الدلالة ان الظاهر من قوله عليه السلام فقد شغل يومه تحقق
شغل اليوم بالفعل ولا يكون الا بالرجوع ليومه فيكون شرطا وهو المدعى اللهم الا ان يقال ان المراد
به ما يشغل اليوم اي مقداره لا الشاغل له بالفعل بتقريب انه لو قال له اذا ذهب بريدا ورجع بريدا فقد
شغل يومه اشارة الى صغرى وكبرى مطويتين مفروغ عنهما في الفرع وصورة القياس المنتظم منهما ان
السير الحاصل بالبريد مع العود سير شاغل اليوم وكل سير شاغل اليوم يقصر فيه الصلوة فالسير المذكور
كذلك وحكما ان المراد بالشاغل في الكبرى ليس هو خصوص الشاغل بالفعل لعدم اناطة القصر به شرعا
بل بما يشغل اليوم مطلقا وان قطع في عدة ايام كما نص عليه الاصحاب ودلت عليه النصوص فكذا

في الصغرى

في الصغرى ضرورة وجوب اتحاد الوسط في المقدمتين فيسقط بذلك ما بني عليه الاستدلال من ارادة الشاغل
بالفعل فيكون كلامه عليه السلام في هذه الرواية نظير كلامه عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة في القسم الثالث و
انما فصل ذلك لانه اذا رجع كان سفره بريدين ثمانية فراسخ وان المقصود فيهما مجرد اشتراط الرجوع
في البريد وان العود يعود الحدود المعروفة المعتبرة في تحديد المسافة من البريدين وثمانية فراسخ ومسير
اليوم مما يعتبر فيه شغل اليوم بالفعل ووجوب القصر بالشاغل مطلقا من غير ان يكون الشاغل بالفعل
حكمة في الشرع ولا تأثير في القصر بل انما يجب معه التقصير لوجود مقتضاه الذي هو مطلق الشاغل من
دون ان يكون الفعلية دخل في العلية فوجب صرف التعليل اليه لا الى الشاغل بالفعل لكن فيه
ان الظاهر من قوله عليه السلام فقد شغل يومه تحقق الشغل بالفعل لا مجرد امكانه وقضية ذلك كون الشاغل
في الصغرى المستفادة منه هو الشاغل بالفعل فيكون ذلك هو المراد بالشاغل في الكبرى المطوية
لان الكبرى المطوية في القياس انما تقدر على وفق الصغرى المذكورة فيه فان المذكور اصل
في المقدر وطريق اليه والمقدر تابع له فتعين ان الكبرى المطوية هنا على وفق المذكورة ممكن فلا
يعدل عنه الى غيره قولكم وجوب القصر منوط بما يشغل اليوم مطلقا لا بما يشغله بالفعل قلنا
هذا مسلم في المسافة الامتدادية دون الملفقة فهو منوط بشغل اليوم بالفعل فيكون هذا
هو مناط القصر عندهم في هذا القسم واما ما يشغل اليوم مطلقا فهو مناط المسافة الامتدادية
خاصة لا المطلق المسافة ولا يلزم من الاكتفاء به في الامتداد ان يكتفى به في التلفيق ايضا اذ
الاختلاف في الحكم وبطلان استبعاد الفرق اذا اقتضته الادلة الشرعية وتمام الكلام يأتي
عند الجمع بينه وبين سائر الاخبار ومنها رواية عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل
يخرج في حاجة له فيسير خمسة فراسخ ويأتي قرية فينزل فيها ثم يخرج منها فيسير خمسة فراسخ
او ستة فراسخ لا يجوز ذلك ثم ينزل في ذلك الموضع قال لا يكون مسافرا حتى يسير من منزله
او قريته ثمانية فراسخ فليتم الصلوة والتقريب ان قوله فيسير خمسة فراسخ ظاهر في
تحقق الخمسة عن قصد لا مجرد اعنه كما هو قضية تعلق السير بها الظهور الجملة في تحقق السير بعنوان
الخمسة كما ان الظاهر من قوله فينزل فيها اقامته بها ليلا لا مجرد نزوله فيها ولو ساعة كما يشعر به
كلمة ثم مضافا الى ظهور النزول في ذلك كظهور قوله حتى يسير من منزله ثمانية فراسخ في ارادة

٣ مقدم

سيرها من قصد لا جرم بسيرها ضرورة تحققها في الغرض الذي حكم فيه بالتمام لان المفروض فيه سيره عشرة فراسخ
او احد عشر فرسخا فالمعول انه لا يكون مسافرا حتى يسير من منزله بقصده ثمانية فراسخ فاذا سار بذلك
القصد فليتم الصلوة وفي هذا حكم ع بالتمام في الغرض من غير استفصال عن نحوه قبل العشر او بعدها وهو
دليل على وجوب الاتمام على الراجع في غير يومه بعد فرض تحقق الثمانية منه عن قصد مع عدم رجوعه ليومه
ومنها رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع قال سألته عن التقصير في الصلوة فقلت له
ان لي ضيعة قريبة من الكوفة وهي بمنزلة القادسية من الكوفة فربما عرضت لي حاجة انتفع بها او انتفع
في القعود عنها في رمضان فاكره الخروج اليها لاني لا ادري اصوم او افطر فقال لي فاخرج فاتم الصلوة
وصم فاني قد رايت القادسية فانه حكم ع بالاتمام من دون استفصال عن ارادة الاقامة في الضيعة
او الرجوع نهارا دون العشرة بعد ظهور الرواية في عدم ارادة الاقامة في الضيعة الرجوع ليومه ليس الوجه
فيه كون الضيعة من القواطع لانه مذهب العامة وليس من مذهبنا في شيء ولا كونها ملازمة للقاطع
كان يكون له بها منزل يستوطنه غالبا فحمل الفرض عليه لانها عبارة عن الارض والماء ولا تستلزم في
مثلها غالبا بخلاف مثل القرية الخامس الاخبار الدالة على وجوب القصر في الاربعة لمريد الرجوع ليومه
كاهل مكة اذا ذهبوا الى عرفات وهي ايضا عدة اخبار منها رواية الحلبي عن الصادق ع قال ان
اهل مكة اذا خرجوا حجاجا قصروا واذا زاروا ورجعوا الى منازلهم اتموا فانه حكم فيها بالتقصير على
الذاهب الى عرفات الذي هو على بريد من مكة كما هو قضية بعض الاخبار الاتية مع وضوح ذهابهم
يوم التروية غالبا او يوم عرفة ورجوعهم الى منازلهم يوم العيد او بعده ثم انه لا بد من حمل الرواية ان
اهل مكة اذا قصدوا زيارة البيت ورجعوا اليها لاتمام المناسك اتموا الصلوة سواء زاروا البيت
ام لم يزوروا وسواء دخلوا منازلهم التي هي بلدهم ومساكنهم ام لم يدخلوا فلا يتوقف الاتمام على
حصول الزيارة ودخول المساكن للاجماع على انقطاع السفر بدخول المنزل الذي هو اسم البلد وحده
القريبة منه فهو توسعا بملاحظة كثرة استعماله في العرف الاعم عرفا من غير توقف الانقطاع على زيارة
البيت بل الظاهر كما هو المشهور دعوى حكم التمام المسافر بالوصول الى حد الترخص فضلا عن البلد
واما قصد الزيارة فهو وان لم يكن شرطا في الاتمام كنفس الزيارة الا انه توطئة لقوله ورجعوا الى
منازلهم فتامل ومنها رواية معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال ان اهل مكة اذا زاروا البيت و

دخلوا

دخلوا منازلهم اتموا واذا لم يدخلوا منازلهم قصروا فانه حكم بالتقصير في سفرهم الى عرفات مع عدم رجوعهم
يوم الذهاب وتوجيه الصدر يعلم مما سبق في توجيه ذيل الرواية السابقة ومنها ما رواه الكليني رة
مرسلا عن معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع ان اهل مكة يتمون الصلوة بعرفات فقال
ويلهم او ويحهم اي سفر اشد منه لا تتم وروي لا يتموا والمعنى على الثاني نهي اهل مكة عن
الاتمام بعرفات وعلى الاول نهي غيرهم عن مثله او عنه اذا انقطع سفرهم بالاقامة او نحوها
اما بعينه فالقصر ثابت باستمرار السفر من دون تاثير لهذا السير كما هو واضح والمراد بكلمة ويح
انما هو الذم والدعاء بالعذاب او التعجب فمقتضاها على التقديرين المنع من الاتمام والردع
عنه بل مقتضاها ذلك ايضا على تقدير كونها للترحم كما عن الجوهري وابن الاثير والفيروزابادي
وغيرهم لان المعنى منها ح التلهف والتحسر على ما فاتهم من الحق والترحم في مثله من قبيل ترحم
العالم على الجاهل ومعناه التخطئة والتصويب فلا دلالة فيها على رخصة الاتمام بناء على كونها
للترحم كما قد يتوهم واما قوله ع اي سفر اشد منه فاما ان يراد به انه من اشد الاسفار لاشتماله
على التكاليف والمشاق فيكون الخبر لحكمة القصر او انه سفر كسائر الاسفار الثابت فيها وجوب
فهو كغيره في ذلك فكيف يتمون الصلوة قال في الوافي بعد الاتمام بعرفات اهل مكة ومنها رواية معوية
بن عمار ايضا قال قلت لابي عبد الله ع في كم اقصر الصلوة قال في بريد الا ترى ان اهل
مكة لا اقل ولا اكثر لانها لو كانت اقل لم يجز فيها التقصير ولو كانت اكثر لا حمل اسناد
القصر الى الراوي فلا يصح الاستشهاد كما هو ظاهر ومنها رواية اسحق بن عمار قال قلت لابي
عبد الله ع في كم التقصير قال في بريد ويحهم كانهم لم يحجوا مع رسول الله ص فقصروا والمعنى
ويح اهل مكة او المقيمين بها كانهم لم يحجوا مع رسول الله ص فقصروا في عرفات تاسيا به ص
حين قصر لكن في الرواية مع قطع النظر عن السند اشكال من وجهين احدهما تفكيك الضمائر لان
الضمير المضاف اليه كلمة ويح يعود الى الناس المعاصرين للصادق ع المنكرين لقوله والضمير
المنصوب بكلمة كان والضمير الذي هو فاعل لم يحجوا يعودان الى الناس الذين ادركوا صحبة
النبي ص ومن المعلوم ان مثل ذلك التفكيك مبعد للاعتماد بالرواية وثانيهما ان رسول الله ص
كان مسافرا حين خرج من المدينة واستمر سفره حتى ذهب الى عرفات فكان قصره ص مستندا الى

٣ نهي م

وما جاء فيه كلام ويح للنبي ...
ويح ابن عباس كانه يطلق الى التعجب
في دراية ... وهو الترحم
قول النبي ص في عمار ويح
ابن سمية تقتله الفئة
الباغية ٥

سفره الطويل الذي هو اضعاف المسافة لا الى اثنائه السفر اليها من مكة فلا يتم الاستشهاد بفعله صم
على تكليف اهل مكة الخارجين الى عرفات من اوطانهم نعم يتم ذلك اذا ثبت احد امرين اما انقطاع
سفره بالعزم على الاقامة في مكة قبل مسيره الى عرفات او بقاء ملكة السافر الذي هي سنو حله قبل
الهجرة ودون اثباتهما خرط القتاد اما الاول فلان الاخبار دما يا فيها اما عزمه على الاقامة فلصريح الاخبار
ونص اهل السير والاثار كما قيل على ان خروجه صم من المدينة لحجة الوداع كان في اليوم السابع والعشرين
من ذي القعدة ومقتضاه دخوله صم في مكة في اثناء العشر من ذي الحجة ولا يتم معه الاقامة ومما
يدل على ذلك صحيحة معوية بن عمار ان رسول الله صم خرج من المدينة في اربع بقين من ذي القعدة انتهى
المحكي في اربع من ذي الحجة فيكون مكثه في مكة قبل التروية ثلثة ايام واما بقاء ملكة السافر
فلما روي ان عقيلا باع الدور بني هاشم في مكة فباعها عليهما ان هاجر النبي صم الى المدينة كما
عن السيرة الحلبية وغيرها ان اسامة بن زيد قال للنبي صم يوم الفتح اتنزل غدا في دارك يا رسول
الله فقال وهل ترك لنا عقيل من دار فانه ظاهر في وقوع الاجازة منه صم قبل زمان التكلم بهذا
الكلام بالنسبة الى ما صنعه عقيل تكرما فتحصل من ذلك عدم انقطاع سفره بشيء من القواطع فلا يدل قصره صم
على كونها حد التقصير بالنسبة الى اهل مكة او للمقيمين بها اذا خرجوا اليها الى عرفات فلا يتم الاستشهاد
والاولى حمل قوله صم كانهم لم يحجوا على رسول الله صم على الحد وجعلهم اتماعا على حجتهم مع النبي صم حال كونه
بمكة قبل الهجرة دون حجة الوداع كما ورد في عدة اخبار انه حج قبل ان يهاجر عشر حجج او عشرين حجة
وانه صم حج من المدينة حجة واحدة هي حجة الوداع وفي بعضها لم يحج حجة الوداع الا وقد حج قبلها او
على انه صم امر اهل مكة في حجة الوداع بالتقصير ثم نص وجوب التقصير عليهم من جهة امره صم لا التاسي *٢ فكان م*
معه لفظ الحديث على انهم لم يحجوا معه فقصروا في اتمام الا امره اياهم لا اتباعا لما فعله من القصر والوجهان
وان كانا بعيدين الا انه لا مناص منهما في دفع الاشكال ومنها ما رواه المفيد ره في المقنعة قال
قال ع ويل لهؤلاء القوم الذين يتمون الصلوة بعرفات اما يخافون الله فقيل له فهو سفر قال واي
سفر اشد منه ومنها رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال من قدم قبل التروية بعشرة ايام وجب عليه اتمام الصلوة و *٢ بعشرة ايام م*
هو بمنزلة اهل مكة فاذا خرج الى منى وجب عليه التقصير فاذا زار البيت اتم الصلوة وعليه اتمام الصلوة
اذا رجع الى منى حتى ينفر ومنها ما رواه اسحق بن عمار قال سئلت ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام

عن قوم

عن قوم خرجوا في سفر فلما انتهوا الى الموضع الذي يجب عليهم فيه التقصير قصروا من الصلوة فلما صاروا على فرسخين
او على ثلثة فراسخ او على اربعة فراسخ تخلف عنهم رجل لا يستقيم لهم سفرهم الا به فاقاموا ينتظرون مجيئه
اليهم وهم لا يستقيم لهم السفر الا بمجيئه اليهم فاقاموا على ذلك اياما لا يدرون هل يمضون في سفرهم
او ينصرفون هل ينبغي لهم ان يتموا الصلوة ام يقيموا على تقصيرهم قال ان كانوا بلغوا مسيرة اربعة فراسخ فليقيموا
على تقصيرهم اقاموا ام انصرفوا وان كانوا ساروا اقل من اربعة فراسخ فليتموا الصلوة اقاموا او انصرفوا
فاذا مضوا فليقصروا والدلالة فيها واضحة بعد وضوح عدم ارادة اقامة العشرة من قوله اقاموا فاعدا له
الى غير ذلك من الاخبار كما ترى دلت على وجوب التقصير على اهل مكة اذا خرجوا الى عرفات وذلك من جهات
متعددة من الامر بالتقصير والنهي عن الاتمام والتوبيخ عليه والدعاء عليهم بالويل وتخطئتهم بالفعل ثم ان
الغالب القصر في هذه الاخبار على اهل مكة في خروجهم الى عرفات يدل على وجوب التقصير في بريد لم يرد الرجوع
ليومه لان المراد خروجهم اليها خروجهم حجاجا كما وقع التصريح في بعضها وحل عليه شاهد الحال في سائرها
والخارج بهذا القصد لا يتاتى منه الرجوع ليومه ان كان رجوعه على الوجه المعهود من خروج الحاج يوم التروية
سواء رجعوا يوم العيد او في اليوم الحادي عشر او لحزوا الرجوع الى اليوم الثاني عشر او الثالث عشر فان
رجوعهم بعد ليلتين او ثلث ليال او لاربع ليال او خمس ليال بايامها وكذا لو اتفق لبعضهم تاخير الخروج الى *٢ يكون م*
يوم عرفة على خلاف المعهود وترك المبيت بمنى لعدم وجوبه مع قصد الرجوع بعد العيد فانه اقل العدة
معه ليلتان وكذا لو اتفق الخروج الى يوم عرفة وتعجيل الرجوع يوم العيد فان الوقت يزيد على اليوم والليلة
فضلا عن خصوص بياض اليوم اذ لا بد من المباكرة الى عرفات صبيحة يوم عرفة لادراك الزوال في
الموقف وهذا اليوم مع ليلة النحر والمقدار المشغول فيه من يوم العيد بالعود الى منى واعمالها والعود
الى مكة يزيد عليها بالبديهة اذا عرفت ذلك كله فلا بد من الجمع بين الاخبار المذكورة بعد
امتناع الاخذ بظاهر الجميع اما بحمل ما هو الظاهر من جملتها على النص كما هو مقتضى القاعدة المسلمة
في تعارض غيرها من الاخبار في سائر الابواب فنقول ان مقتضى الجمع بين الصنف الاول الدال
على تحديد المسافة بثمانية فراسخ وما في معناها من الاميال ومسير اليوم وبين الاصناف الثلثة الاخيرة
هو حمل الاول على ارادة ما يتم الملفقة من الثمانية حملا للظواهر على النصوص فيكون كل منها موضوعا
برأسه ومسافة موجبة للقصر على نحو الاستقلال والجمع بين الكل والعمل بها من دون ارجاع بعضها

لا بعض افرادها الملفقة بالمسافة الى هو خصوص الثمانية الممتدة الا في خصوصها مما لا يقبل الحمل على ارادة الاعم
بل المجموع كذلك لان الحمل على ما يعم جميع اقسام الملفق حتى ما اذا كان الاياب بعد العشرة او بعد قطع
ساير القواطع او كانت ملفقة من ثلثة ذاهبا وخمسة جائيا او عن ذلك باطل اتفاقا والحمل على خصوص
الملفق من بريدي الذهاب والاياب على ساير الخصوصيات تكلف شديد لان اطلاق الثمانية على
ما هو اعم من ثمانية الذهاب وخصوص هذا القسم من الملفقة في غاية البعد عن اطلاق اللفظ
فالوجه حملها على خصوص ثمانية الذهاب كما هو الظاهر وان وجب القصر في هذا النوع بمقتضى
الادلة الدالة على تساويهما في الحكم وعلى كل حال فلا اشكال في ذلك وان كان الامر اظهر واقامت
وروده من تحديد المسافة بالاربعة والبريد على الاطلاق وحمل اخبار القائلين من الرجوع قبل العشرة
من جهة انصراف الاطلاق اليه او على ارادة بريد اخر واربعة اخرى حاصلة بالاياب منضمة اليها
حملا للمطلق على المقيد بعد وضوح الاتفاق على عدم القصر في غيرهما كما يشير اليها الموثق السابق
المتضمن لحكمه ع بكون المسافر بريدا او لرفع تعجب الراوي من ذلك انه اذا رجع فقد شغل يومه اذ هو ظاهر
في الاربعة وجب ان يطلق بارادتها ما يقتضيه الرجوع فتكون اخبار الاربعة واردة لبيان حد المسافة
لا لتمام بيانها من حيث الاجزاء والشروط كما في ساير المطلقات والاوجه حملها على ارادة اقل بعد يتعلق فيها
للقصر من المسافة الموجبة له لا لمنع الاقتصار على جزء السبب كما لو اقتصر على ذكر الحل جوابا عن قاطع
الصفراء ولو حقيقيا جزء اخر مبين في كلام اخر فالمسافة الموجبة للقصر البعد الحاصل من بريد واكثر
والسير الحاصل بالاياب لا مدخل له في ذلك الا على سبيل الشرطية ضرورة ان البعد على تقدير
الرجوع وعدمه انما هو الحاصل بالذهاب والمعنى ح ان اقل بعد يمكن ان يتحقق فيه القصر ان يقصر فيه
ولو بشرط المعرفة له هو اربعة فراسخ لا ان ذلك سبب القصر وعلة له بمجرده كالثمانية كما يوجب
اليه سؤال الراوي في بعضها بقوله ادنى ما يقصر فيه المسافر وبعبارة اخرى ان الاخبار
المذكورة ليست واردة مورد الاطلاق وانما هي واردة مورد حكم اخر هو بيان تحديد الطرف
اقل البعد الذي يقصر فيه ولو بشرط فلا تعارض بينها وبين الاصناف الناطقة باشتراط
الاياب في الملفق مطلقا او مقيدا بالرجوع ليومه او لعشرة وعلى ما ذكرنا في وجه الجمع بين ما اطلق
فيه الرجوع وما قيد بالرجوع لخصوص يومه او غيره فان التعارض بينها بالاطلاق والتقييد فيحمل

٧ الدلالة م

٧ هو

الا انها

الا انها على المقيد من غير اشكال لكن الاشكال انما هو في علاج المقيد بالرجوع ليومه وما قيد بالرجوع
لغير يومه بمعنى اختصاص عوده بغير اليوم لوضوح التباين بينهما القاضي بامتناع ارتكاب التقييد في احدهما
فيتعين الترجيح والاخذ باحدهما وطرح الاخر وتحمل القول فيه ان عمدة ادلة القائلين باشتراط
الرجوع ليومه وهم الاكثر هو صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة عن ابي جعفر ع قال سألته عن التقصير قال في
بريد قلت بريد قال لانه اذا ذهب بريدا ورجع بريدا فقد شغل يومه وهو يحتمل وجوها ثلثة مختلفة
في القوة والضعف احدها ان تكون مسوقة للاكتفاء بالبريد مطلقا اخذا بالاطلاق صدر الكلام
حملا للتعليل على التقريب الى الافهام بحمل شغل اليوم كناية عن المشقة التي هي علة تقريبية للقصر
وهذا اضعف الوجوه وثانيها ان تكون مسوقة لاشتراط الرجوع مطلقا وان لم يكن ليومه تقييدا لاطلاق
البريد بالتعليل الظاهر في اشتراط الرجوع وحملا لشغل اليوم فيه على مطلق الشغل دون الشغل بالفعل
فينطبق على المطلقات المعتبرة للرجوع في الجملة ولو في غير يومه كما يقويه مضافا الى اطلاق الرجوع ان
الكلام المذكور قد سيق لدفع استبعاد السائل حيث استقل البريد واستبعد حصول المسافر به و
الاستبعاد انما يرتفع بالرجوع الذي يتضاعف المسافر ويتحقق فيه المسافة المعتبرة التي هي عبارة
عن بريدين ولو كان البريد الواحد كافيا لسقط ولم يرتفع الاستبعاد فالاطلاق عند ارادة البريد
بل المراد به الفرد الغالب الذي يتحقق معه الرجوع لغير يومه ومن هنا يتجه الاقتصار عليه اولا اذ
لو لم يستبعد السائل ذلك لقطع الامام ع الكلام عليه ومنه يتضح الوجه في اطلاق الرجوع اذ
لو اريد به خصوص الرجوع ليومه اللازم لارادة الشغل الفعلي من التعليل كما لا يخفى لما صح قطع
الكلام على البريد الغير الموجب للقصر بنفسه بالاتفاق ووضوح انصراف البريد الى ما يشمل الرجوع
ليومه محوضا لعدم كونه رجاعا ناباله وعلم الامام ع باستبعاده وسؤاله بعد الجواب لا يجدي
في دفع قبح الاقتصار عليه كما هو واضح بخلاف ما لو اريد به مطلق الرجوع فانه فرد شايع للبريد ينصرف
اليه عند الاطلاق ويصح معه الاقتصار عليه لحصول المسافة الموجبة للقصر به ولو باعتبار
فرده الشايع المنصرف اليه وهذا الوجه اقرب مما تقدم وثالثها ان تكون مسوقة لاشتراط
الرجوع ليومه تقييدا لاطلاق البريد بظاهر التعليل القاضي باشتراط الرجوع ولاطلاق الرجوع
المذكور في التعليل بما دل عليه الجزء الاخير من الرواية على شغل اليوم بالفعل مع تقييد اطلاق مفهوم

٧ التعليل م

قوله ع اذا ذهب بريدًا ورجع بريدا افطن شغل يومه الذي هو عدم القصر فيما لا يشغل اليوم مطلقا بالسير ه
الملفق فلا قصر فيما لا يشغل اليوم الا اذا تحقق الثمانية من الذهاب والاياب ولو في بعض اليوم فهذا الوجه
يتقوم بالتقييد من ثلثة وجوه اطلاق البريد والرجوع والمفهوم وهو اقرب الوجوه الثلثة وانسبها
بقواعدهم في حمل المطلق على المقيد وترجيح التقييد على المجاز عند التعارض مما في الوجهين السابقين
من الضعف واما توهم منافاة الشغل الفعلي الملائم للرجوع ليومه للاقتصار على البريد ولا نظر ١٤
الكون اللازم وهو الرجوع ليومه من الافراد النادرة التي لا ينصرف اليها المطلق فمبني على ورود السؤال
عن التقصير سؤال الاعن المسافة الموجبة له والاظهر ورود الروايات بيانا لطرف القصر والبعد الذي
يقصر فيه لا المسافة الموجبة له كما هو مقتضى قوله ع في بريد فانه ظاهر في وقوع السؤال عن طرف
التقصير لا المسافة الموجبة له وقد تقدم ان الاظهر حمل الروايات الواردة في تحديد المسافة
بالاربعة والبريد وما في معناهما على ذلك كما قد عرفت وجه المقصود في الجواب لان البعد الذي
يقع ظرفا للقصر على تقديري الرجوع وعدمه انما هو الحاصل بالذهاب لا ايابا في سوق الروايات بيانا
لطرف القصر تعجب الراوي واستبعاده من الحكم بالتقصير في البريد لانه انما استبعد ذلك لما سبق
الى ذهنه وجهده من الروايات الواردة عنهم ع في تحديد المسافة من كون اقل البعد الذي
يقصر فيه هو ثمانية فراسخ لا اقل ولا يكون ذلك قرينة على توجيه السؤال الى مقدار المسافة
والسير الموجب له نعم السؤال في بعض الاخبار الدالة على وجوب القصر على مريد الرجوع مطلقا
ولو في غير يومه وان كان مساوقا للسؤال هذه الروايات في الكيفية الا ان الغرض منه تقريب الجواب
بقوله بريد ذاهب بريد جاء انما هو السؤال عن مقدار المسافة والسير الموجب للقصر لا ادنى
البعد الذي يقصر فيه وكذا لا ينافيه الجواب الوارد لازالة تعجبه واستبعاده من الحكم بالتقصير
في البريد بما يوجب الحاق البريد باعتبار الرجوع بجمع المسير اليوم وشغله الموجب للقصر ضرورة
ارتفاع التعجب زوال الاستبعاد بذلك ولو على ما ذكرنا من ارادة السؤال عن ظرف القصر من غير
توقف على ارادة السؤال عن مقدار المسافة الموجبة له لان مرجع الجواب الى الحاق المحلل
بها مسير اليوم الواقع في الذهاب حاصلة في مقدار بريد من البعد باعتبار غلبة الرجوع فيه فان قلت
تعليل القصر بشغل اليوم على تقدير ارادة الفعلية منه كما هو مبنى الاستدلال ومن مقدار ده

٢ في البريد م

٢ يشغل م

بعض

يقتضي ان يكون ذلك هو مناط القصر في الملفق ايضا لانه بالمفهوم على ان ما ليس شاغلا لليوم بالفعل
لا يجوز فيه القصر ولازم استيعاب اليوم بالسير بحيث لا يقع شيء من الذهاب والاياب الا في النهار
فلا ينافيه خروج شيء الى الليل وهو مما لا يقول به احد اذ من المعلوم لزوم المكث في القصد مقدارا
يفي بالغرض الذي سافر لاجله وهو قدر معتد به من الزمان في الغالب وان اختلف طولا وقصرا
حسب اختلاف الاغراض والمطالب وعلى هذا لا يمكنه الرجوع ليومه ولو في الغالب ومن هنا ذهب
الاكثرون من ارباب العقول باعتبار الرجوع ليومه الى تعميم سير اليوم وجعله عبارة عما تم ما وقع شيء
منه في الليل مع وحدة السير وفي خلاف ما لو اريد به مقدار شغل اليوم الذي هو بريدان ثمانية
فراسخ فانه لا يصح معه الاستيعاب فضلا عن وجوب وقوع الذهاب والاياب في خصوص اليوم
لان الناطق انما يسير مقدار بريدين ذهابا وايابا يوما كان ام ليلا ام ملفقا منهما ثم تبرعه جملة
السير عاما سيجيء تحقيقه انشاء الله تعالى قد علم اشتراط حصول السير باجمعه ذهابا وايابا في خصوص
اليوم لا ينافي اعتبار الشغل الفعلي وظهور الروايات فيه ثم لان الغرض من التعليل انما هو ازالة تعجب الراوي
بالملفها وجود حكمة القصر التي هي المشقة في البريد وهو لا ينافي تخلف المعلول عنها بوقوع بعض
السير في جزء من الليل تعميما لليوم بحيث يصدق عليه وهذا نظير تفرق خيار في زمان خياره فانه
حكم في جملة من الروايات بسقوط خياره نظرا الى ان التفرق المذكور دون حق العقد مع انه كثيرا ما لا يكون
ملتفتا في زمان التفرق الى وقوع العقد فضلا عن رضاه به وانه لا يقاس عليه مجرد رضاه بالعقد من
دون وقوع التفرق منه في البيع فلا يحكم بسقوط خياره بمجرد الرضا قطعا فان قلت ان الرجوع المأخوذ
شرطا في قوله ع ورجع بريدا مطلق غير مقيد باليوم فيكون شغل اليوم المترتب عليه في الجزاء عبارة
عن مطلق الشاغل سواء كان بالفعل ام بالقوة والمعنى انه اذا ذهب بريدا ورجع ليومه او بعده
بريدا فقد شغل يومه او وجد منه ما يشغل اليوم وما من شانه ذلك وان لم يتحقق الشغل بالفعل
نظرا الى استحالة شغل اليوم بالفعل مع تاخر الرجوع عنه وتاويل الشرط بما يطابق الجزاء من الرجوع
ليومه ليس باولى من العكس بحمل الشغل على مطلق الشغل الحاصل ولو في غير يومه لان كلا منهما موافق
للظاهر من وجه ومخالف له من وجه اخر فلا يصح الحمل على الاول الا بعلم رجحانه وهو غير معلوم بل هو
ممنوع لان ظهور الشرط حاكم على ظهور الجزاء لانه علة له وظهور العلة مقدم على ظهور المعلول المصرح بتبعيته

لها فى العموم والخصوص فلا مناص عن صرف الجزاء وهو قوله فقد شغل يومه عن ظاهره الذى هو ارادة
الشغل الفعلى اللازم للرجوع ليومه الى ارادة مقدار شغل اليوم الحاصل بمطلق الرجوع ولو فى غير يومه
فلئن قلت ان الرجوع فى الشرط وان كان مطلقا الا ان الظاهر منه بخصوص المقام ارادة الرجوع ليومه
لتبادر الفعلية من هذه الجملة الشرطية فيتعين ارادة خاصها ولو سلمنا الاطلاق بحسب الظاهر فى
خصوص المقام قلنا انه يجب تقييده بما كان ليومه بقرينة الجزاء الدال على شغله بالفعل لان حمل
الجزاء على ما يطابق اطلاق الشرط وان كان امرا ممكنا الا ان الترجيح للاول لقوة الدلالة فى جانب
الجزاء نظرا الى استناد الظهور فيه الى اللفظ بخلاف ظهور الشرط فانه ظهور عقلى نشاء من عدم ذكر
القيد ومن الواضح ان الظهور اللفظى حاكم على الظهور العقلى وكاشف عن التقييد ايضا فان التقييد
اللاحق بتقديمه على ارتكاب المجاز فى الجزاء بصرفه عما يتبادر منه من الشغل الفعلى فان قلنا ان
اقصى ما دلت عليه الروايات بعد تقييد الرجوع بما كان فى اليوم هو وجوب التقصير فى البريد لكون مسافة
ذا رجع فيها المسافر ليومه فكان شاغلا له وهذا لا يدل على وجوب تحقق الرجوع فى اليوم ولا على فعلية
الشغل له لان صدق الشرطية لا يتوقف على وجود الشرط والجزاء انما يدل على وجود الجزاء على تقدير
وجود الشرط ومقتضى ذلك تحقق شغل اليوم على تقدير تحقق الرجوع واين هذا من القطع بلزوم
تحقق الشغل الفعلى اللازم للرجوع لليوم فى الواقع وبعبارة اخرى ان الحكم بحصول البريدين
وشغل اليوم معلق على تحقق الرجوع ليومه ومن الواضح عدم لزوم تحقق الشرط والمعلق عليه فى الواقع
فالروايات لا تقتضى لزوم الرجوع فى التقصير فضلا عن خصوص يوم الذهاب قلت الشرطية من حيث هى
شرطية وان كانت كذلك الا ان ذلك يختلف باختلاف موارد الشرط ووجود القراين والادلة المقتضية
لتعين وجود الشرط او عدمه وانتفائها وفى المقام قرائن دالة على وجود الشرط ولزوم تحقق الرجوع
المقيد باليوم لا مجرد تعليق تحقق شغل اليوم على تقدير تحقق الرجوع كما هو مبنى الاعتراض فى جملتها
التعبير بلفظ اذا فانها كما صرح به علماء المعانى موضوعة للجزم بالوقوع كما هو المتبادر منها عند الاطلاق
ويشهد له كثرة استعمالها كذلك خصوصا فى كلام البلغاء ومعناه فرض الامر الواقع لا ما هو الظاهر
منه وهو الاعتقاد واليقين بالوقوع كيف لا وهى موضوعة للشرط الذى يراد به الفرض والتقدير المنافى
المنافيان للقطع والجزم فالمعتبر فيها ان يكون الشرط مجزوما بتحقق الوقوع بمعنى ان ذلك هو الاصل فيها

و ان جاز

وان جاز التخلف لمانع وعلى هذا فينبغى ان يكون استعمالها فى كلام الامام ع جاريا على مقتضى الاصل الشايع
فى عبارات البلغاء لانتفاء الدليل الصارف فيكون الرجوع المشروط بها متحققا بمعنى لزوم تحققها كما
يدل عليه التعبير عنه بلفظ الماضى فانه ادل على الوقوع من غيره بحسب الوضع فدعوى ان الرجوع هنا
مجرد فرض وتقدير ولا يلزم منه التحقق فضلا عن خصوص يوم الذهاب لغيب فى محلها ومنها عطف الرجوع
على الذهاب المتحقق قطعا كما هو المفروض فان مقتضى العطف ان يكون تابعا فى التحقق والوقوع كمعيته
له فى الاشتراط والقول بان لفظة اذا استعملت هنا فيما هو اعم من تحقق الوقوع ومشكوكه بالنسبة الى
الذهاب والرجوع او فى المعنيين معا على القول بجوازه خروج عن الاصل والظاهر من غير دليل ومنها
ان هذا الكلام قد سيق لدفع استبعاد السائل حيث استقل البريد واستبعد حصول المسافة بالاشتغال
انما يتم اذا تحقق الرجوع وتضاعف به المسافة وكان الواقع منه بريدين شاغلين لليوم واما مجرد
فرض الرجوع وحصول شغل اليوم على تقدير حصوله من دون لزوم تحققه فلا يرفع الاستبعاد ولا يتم به
المراد فان الاستبعاد انما هو القلة والتقليل انما يصير كثيرا بانضمام غيره لا بفرض انضمامه ومنها ان
قوله ع فقد شغل يومه ينادى بان شغل اليوم حد لمسافة القصر واصل يرجع اليه فى الباب فلو فرض
عدم لزوم الرجوع وان كان البريد الواحد كافيا فى القصر لسقط اعتبار شغل اليوم بالمرة وكان
التعليل به تعليلا بما لا اصل له فى الشرع ولا تاثير له فى القصر فيكون كما لو علل القصر فى الثمانية بصيرورتها
ستة عشر بالعود او القصر بصيرورته بشغله ليومين اذا رجع ونحو ذلك من الامور الباطلة التى لا
حقيقة لها اصلا ولا يتفاوت الحال فى ذلك بين ان تكون العلة تحقيقية او تقريبية فان التقريب
لا يكون الا بالامر المتقرر الثابت كالتحقيق لان الشىء الذى لا حقيقة له يمتنع التعليل به سواء قصد
به التحقيق ام التقريب والعلل التقريبية كالتحقيقية فى وجوب تحقق العلة فى الجملة وانما
تفارقان فى جواز التخلف كما فى تعليل غسل الجمعة بالنظافة والقصر فى السفر بالمشقة ونحو ذلك
والاصل فى العلل ان تكون مناطا للحكم وجودا وعدما ومن ثم كان منصوص العلة حجة فلا ينصاد
الى التقريب الا فى القرينة ولا قرينة هنا الا ما يتوهم من اناطة القصر بشغل اليوم كما قال به معظم الاصحاب
فان ذلك وعن الذخيرة وغيرها من ان التعليل فى الحديث انما وقع على سبيل التقريب الى الافهام كما
يشعر به اطلاق البريد فى اول الكلام فليس بجيد فالمنصوص ان الروايات تامة الدلالة على اعتبار الرجوع

ليكون دلالة الدلالة فيها من باب الظهور دون الخصوصية التي ادعاها بعضهم وربما الحق انه ليس فيها زيادة على
الاشعار وهو ايضا يندفع بما قلناه ومثل هذه الرواية في الدلالة على المطلوب بل اظهر منها رواية سليمان
بن حفص المروزي عن مولانا الحسن العسكري عليه السلام وان ذكرناها سابقا تبعا لبعضهم في عداد ما دل على
اعتبار الرجوع على الاطلاق والتقريب انه عليه السلام علق القصر في ذيلها على احد امرين اما نية الرجوع او ذهاب
فرسخين اخرين والتمام على ارادة المقام فيما بلغ من الفرسخين ومن الظاهر ان المراد بالمقام فيه ليس اقامة العشرة
بل مطلق الاقامة والمكث ولو ليلة واحدة على ما يقتضيه الوضع اللغوي نعم قد يراد بالرجوع ما يقابلها
بهذا المعنى وهو الرجوع ليومه او ليلته على وجه لا ينقطع السير عرفا وهو المطلوب فتوهم ظهور الرواية
في ارادة الرجوع قبل اقامة عشرة ايام ولو بعد المقام فيه تسعة ايام فاسد جدا وبالجملة فهذه الرواية
ان تمسك بها جماعة لتعيين القصر اذا رجع قبل تخلل اقامة عشرة ايام حتى ان اقام تسعة الا انها
انها ادل على خلافه بل مثلها في الدلالة ما تقدم في الروايات التي دلت على اعتبار مطلق الرجوع
هو المروي عن زرارة قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن التقصير قال بريد ذاهب وبريد جاء وكان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا
اتى ذبابا قصر وذباب على بريد انما فعل ذلك لانه اذا رجع كان سفره بريدين ثمانية فراسخ بتقريب
ان قوله كان سفره بريدين لا يستقيم الا اذا اتحد السفر عرفا ومن الواضح ان وحدة السفر وصدقها
تارة يلاحظ باعتبار وحدة الزمان وان تخلل الاقامة ونحوها في الاثناء كسفر السنة والسنتين ونحو ذلك
واخرى باعتبار وحدة السير والحركة وعدم انقطاعهما عرفا وهذه مما ينافيها المقام في الاثناء ولو ليلة
واحدة فيما اذا اعتبر السفر بالتلفيق من الذهاب والاياب وان لم ينافيها المقام عاما دون العشرة في السفر
الممتد كما هو واضح ومن الظاهر ان الرواية مبنية على الثاني لا الاول فظهر هنا ما يندفع دعوى استصحاب
تقييد الرجوع باليوم لانه لو رجع لغيره لم يكن سفره ثمانية فراسخ بمعنى تحقق السفر منه وان قطع بريدين
لما عرفته من توقف صدق السفر في مثل الفرض على اتحاد السير وعدم انقطاعه عرفا وهو غير حاصل الا
بالرجوع ليومه فصدق السالبة في قولنا لم يكن سفره ثمانية فراسخ انما هو بانتفاء الموضوع لا المحمول في
عبارة اخرى ان صدق السالبة ليس باعتبار عدم حصول الثمانية حتى يقال انها حاصلة على التقديرين
المبهمة بل باعتبار عدم صدق السفر على السير المفروض نظرا الى انه يعتبر في صدق السفر عدم انقطاع السير
والحركة عرفا والمفروض هيهنا تحقق الانقطاع واذ قد عرفت ذلك كله فاعلم ان الاظهر تقديم هذه

الاخبار

الاخبار على ما دل على عدم اعتبار الرجوع ليومه تقديما للاظهر على الظاهر والمعول به عند معظم الاصحاب
على النافي الزوال فان اخبار عرفات لا يخلو شيء منها عن شوب الاشكال بل جلها مخالف لاجماع العلماء
كافة مثل رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام من قدم التروية بعشرة ايام وجب عليه اتمام الصلوة وهو بمنزلة
اهل مكة فاذا خرج الى منى وجب عليه التقصير فاذا زار البيت اتم الصلوة وعليه اتمام الصلوة اذا
رجع الى منى حتى ينفر فان الحكم بوجوب الاتمام على المقيم اذا زار البيت واذا رجع الى منى مخالف للاجماع
لانتقاض حكمه بسفره الى عرفات فلا يتعين عليه الاتمام بمكة ولا يجوز له ذلك اذا رجع الى منى بخلاف
اهل مكة المستوطنين بها لان سفرهم قد انقطع بالوصول الى مكة التي هي وطنهم فوجب عليهم الاتمام
فيها وفي منى لعدم بلوغهما مسافة القصر لانها على فرسخ من مكة فاذا اختلف اهل مكة والمقيم بها في وجود
القاطع وعدمه امتنع التسوية بينهما في الحكم ولا ينزل احدهما منزلة الاخر وحملها على ما اذا قصد الاقامة بعد
الرجوع الى البيت ينافيه فرض الرجوع الى منى والاتمام فيها وان دل بعض الروايات المعارضة عليه على
كونها من مواضع التخيير بين القصر والاتمام ومثل رواية معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام ان اهل مكة
اذا زاروا البيت ودخلوا منازلهم اتموا واذا لم يدخلوا منازلهم قصروا فان التفصيل بين زيارة البيت و
دخول المنازل التي هي دورهم ومساكنهم وعدمه مخالف للاجماع قطعا للاتفاق على انقطاع السفر و
رجوع حكم التمام للمسافر بالوصول الى حد الترخص من الوطن فضلا عن نفس البلد والمسكن فلا يتوقف
التمام على زيارة البيت ودخول المسكن ومثلها رواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام ان اهل مكة اذا
خرجوا حجاجا قصروا واذا زاروا ورجعوا الى منازلهم اتموا ومثل رواية اسحق بن عمار وغيرها الدالة
على قوله عليه السلام ويحهم كانهم لم يحجوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله فقصروا وما يقرب من ذلك لما تقدم من ان القصر ثمة
بعرفات انما كان لاستمرار سفره من المدينة فلا يستقيم الا استشهاد به لفعله على اهل مكة الخارجين
من اوطانهم والتوجيه باحتمال انقطاع سفره صلى الله عليه وآله بالعزم على الاقامة في مكة قبل مسيره الى عرفات او من
جهة بقاء ملكه السابق الذي استوطنه صلى الله عليه وآله قبل الهجرة او غير ذلك قد عرفت فساد بعضها وبعد الاخر
الى غير ذلك فلا وجه للمصير اليها بعد وضوح دلالة تلك الاخبار واعتضادها بالشهرة المحققة و
كون الاقتصار على الرجوع لليوم هو المتيقن من جميع اخبار الباب حيث لم يقل احد باشتراط عدم الرجوع
لليوم في التقصير بالاربعة بل لا بد اما من طرحها او تاويلها على وجه يوافق تلك الاخبار ولو كان بعيدا

٧ الفقه ٣

وقد اعترف المحقق البهبهاني ره في تعليقته على ك بان الفقهاء الفحول الذين هم ائمة في الفهم والفقه كانوا
يفهمون من الرجوع كونه ليومه من دون تامل ولا تزلزل ولا اعتراض من احدهم على الاخر في ذلك الى ان
بعد العهد وخفي بنشاء فمنهم من تعوّق الاعتراض عليهم مثل الشهيد ره وامثاله ممن بعد عهده وبالجملة
فاخبار الطرف المقابل وان كانت كثيرة واضحة الدلالة في الجملة الا ان الفتاوى على خلافها فهاه المسئلة
اشبه شيء بالمسئلة السابقة من جهة دلالة الاخبار على جوهرها الصادقة والفتاوى على الاخذ بعشرة
ايام فالفتاوى في جانب والاخبار في جانب اخر فتحصل ان الاقوى تعين القصر على مريد الرجوع ليومه كتعين
التمام على مريده لغيره خلافا لما يحكى عن ابن ابي عقيل ره ومن تبعه كالكاشاني وبعض من تاخر عنه من
تعين القصر بمطلق قصد الرجوع قبل عشرة ايام قال كل سفر كان مسافة بريدين وهو ثمانية فراسخ او
بريد ذاهبا وبريد جائيا وهو اربعة فراسخ في يوم واحد او ما دون عشرة ايام فعلى من سافر عند آل
الرسول ان يصلي صلوة المسافر ركعتين انتهى وما عن الشيخ ره في كتب من التخيير مطلقا او في الرجوع
لغير يومه لما عرفت وما ذكرنا تعرف الوجه في ذهاب الاول الى تعين القصر والثاني الى التخيير تقديما
لاخبار عرفات ونحوها او جمعا بين الاخبار المتقدمة كما تعرف الوجه في اشتراط عدم انقطاع سفره
في الاثناء او في المقصد بقاطع شرعي من الاقامة عشرا او البقاء مترددا ثلثين يوما او المرور بوطن له
او نحو ذلك لاجماع الكل على تقييد الرجوع بما دون العشرة مع وضوح عدم خصوصية العشرة من
بين قواطع السفر تنبيهان الاول انه لا اشكال في اشتراط كون الذهاب اربعة فراسخ او خمسة
فصاعدا الى ما دون الثمانية بل لا خلاف ظاهرا في عدم القصر ووجوب التمام فيما لو كان اقل من
اربعة فراسخ وان بلغ السير بعد ضم الاياب اليه ما بلغ فلو كان للمقصد طريقان فسلك الاقرب
الذي لم يبلغ بريدا اتم وان رجع من الابعد الذي يتم به المسافة وهو واضح جدا الثاني ان
الاقوى مساواة الليلة لليوم وان وقع لفظ اليوم في المتن كاكثر العبارات بل عن جماعة منهم
الشهيد ان التصريح بذلك فلو ذهب ليلا اربعة فراسخ ورجع ليلا قصر بلا اشكال للاطلاق والنصوص
المتقدمة ولتصريح الجماعة به بل عن ظاهر المصابيح او صريحها دعوى الاجماع عليه ومنه يعلم صحة
التلفيق منهما بان يذهب نهارا او يرجع ليلا لكن يعتبر فيه اتصال السفر واتحاد السير عرفا كما لو ذهب
في اول اليوم ورجع في اول الليل لا ما اذا ذهب في اول اليوم ورجع في اخر الليل بل المدار في الرجوع

هو تحقق

هو تحقق الوصول الى المحل لا مجرد الشروع في الرجوع الشامل لما اذا وصل في اثناء الليل اذ هو مساو
للمبيت في المقصد والوجه في ذلك واضح فان الثمانية في الغرض انما الحقت بالمسافة الامتدادية
التي هي الاصل في التقصير لصدق اسم قطع مقدارها وهو لا يتحقق الا باتصال السير وعدم انفصاله
بالمبيت ونحوه من القواطع العرفية لعدم صدق شغل اليوم معها والانصاف ان المسئلة من المشكلات
وهي بعد غير صافية عن الاشكال والله العالم بحقيقة الحال تونسي الشرط الثاني قصد المسافة
ولو بتبعية غيره فالتبعية غير قادحة عندهم في ترتب الحكم بعد تحقق معنى القصد الى المسافة وحكي
على اشتراطه الاجماع وما دل على اعتبار المسافة من النص والاجماع بعد الاجماع محصلا ومنقولا
في ذلك كما عرفت على عدم كون العبرة بقطعها اجمع والنصوص منها الموثق سالت ابا عبد الله عليه السلم
عن الرجل يخرج في حاجته فيسير خمسة او ستة لا يجوز ذلك ثم ينزل في ذلك الموضع قال لا يكون
مسافرا حتى يسير من منزله او قريته ثمانية فراسخ فليتم الصلوة فان الظاهر منه كما عن التهذيبين
ارادة من خرج من بيته بدون نية السفر فيما دعى به السير الى ان صار مسافرا من غير نية وايما
الاعتبار بقصد المسافة لا بقطعها والمراد اتمام الصلوة في الذهاب واما الموثق سالت ابا عبد الله
عن الرجل يخرج في حاجته وهو لا يريد السفر فيمضي في ذلك يتمادى به المضي حتى يمضي ثمانية فراسخ
كيف يصنع في صلوته قال يقصر ولا يتم الصلوة فقد قال في الوسائل ان المراد به انه يقصر في الرجوع
للمضي وما ياتي انتهى واشار الى الاخبار المتقدم ذكرها والاخبار بذكرها بعد في ذلك المقام واما المرسل
عن صفوان قال سالت الرضا عن رجل خرج من بغداد يريد ان يلحق رجلا على راس ميل فلم يزل
يتبعه حتى بلغ النهروان قال لا يقصر ولا يفطر لانه خرج من منزله وليس يريد السفر ثمانية فراسخ
وانما خرج يريد ان يلحق صاحبه في بعض الطريق فتمادى به السير الى الموضع الذي بلغه ولو انه
خرج من منزله يريد النهروان ذاهبا وجائيا لكان عليه ان ينوي من الليل سفرا والافطار فان هو
اصبح ولم ينو السفر وبدا له من بعد ان اصبح في السفر قصر ولم يفطر يومه ذلك فهنا لا بد في هذا
المقام من التعرض لامور الاول ان قصد المسافة يترتب عليه حكمه عند تحققه من دون فرق
بين ما لو كان بالاصالة وبينما لو كان بالتبع كما في العبد والزوجة والخادم والاجير والاسير فمتى
تحقق قصد المسافة من التابع ترتب عليه حكم القصر وان كان الداعي الى ذلك تبعيته للمتبوع وانه

فراسخ فياتي قرية فينزل فيها
ثم يخرج منها فيسير خمسة فراسخ
اخرى او ستة

لو لم يقصد ذلك المقصد لم يكن يتحقق من التابع قصد السير لكن لا بد من تحقق القصد من التابع بالفعل فلو كان
مترددا او غير قاصد لجهله بمقصد المتبوع او غير ذلك مثل احتمال الموت او المرض او غيرهما من الموانع لزمه
الاتمام وان كان المتبوع قاصدا على وجه الجزم كما انه لو انعكس الفرض بان خرج المتبوع مترددا شاكا في
طرو المانع المخل بقصده كما لو فرضنا انه كان جازما بالرجوع لو صادف لص او غضب او نحوه لكن كان شاكا في
مصادفتهما بحيث اوجب تردده في قصد المسافة وكان التابع قاصدا للمسافة لجهله بما في ضمير المتبوع او
قطعه بعدم وقوع ما شك في وقوعه المتبوع كان لكل منهما حكمه فيتم المتبوع ويقصر التابع ولا يكفي
قصد المتبوع في الفرض السابق عن قصد التابع بل لا بد من تحقق القصد منه بالفعل وما حكي عن الشهيد
ره من انه يكفي قصد المتبوع عن قصد التابع في ايجاب القصر عليه ان كان مراده ما فهمه بعض المتأخرين
كصاحب الذخيرة ره على ما حكي عنه من انه لا حاجة الى قصد التابع اصلا وان مجرد قصد المتبوع موجب للقصر
في حقه وفي حق تابعه فلا يخفى سقوطه ولكن يمكن توجيهه بان المراد ان قصد المتبوع يكفي في تحقق قصد
التابع وترتب الاثر الذي هو حكم القصر عليه فلا يحتاج في ذلك الى داع اخر يوجب الاستقلال في قصده
وقد علم مما ذكرنا ان المتردد وطالب الآبق وتابع الغريم بحيث يرجع اينما صادفه والهائم الذي لا
قصد له اصلا لا يجوز لهم القصر الثاني انه هل يعتبر في ترتب حكم القصر وجود الاختيار حتى ان
الاسير الذي شدت يداه ورجلاه ووضع في سفينة او محمل بحيث لا يبقى فرق بين نقله ونقل حجر
يجب عليه الاتمام ام لا يعتبر ذلك فنقول الوجه هو الاول لانه لا يصدق عليه انه ضارب في
الارض وكذا غيره من العناوين المذكورة في الاخبار كالخروج في السفر وغيره فلا يجوز له التقصير حتى
لو علم انه يسار به بقدر المسافة او اكثر ولا مجال لدعوى القطع بان موجب التخفيف عن المختار وهو
الحركة بقدر المسافة الموجودة [illegible] موجود في المضطر ايضا لان عدم اجراء حكم القصر في الشرع على من قطع
المسافة مترددا يكشف عن ان مقتضي الشارع ليس هو مطلق التخفيف في شان من اصابه مشقة السير
بقدر ثمانية فراسخ فلا يجوز التعدي عن مورد الكتاب والسنة بل نقول ان المضطر بعد ان بلغ حد
الاضطرار لو رضي بما يفعل به من السير به على وجه الجبر والقهر لم يكن رضاه مفيدا لترتب احكام
القصر عليه لانه لا يصدق عليه ح انه ضارب في الارض حتى عند اطلاع على رضاه وكذا لا يصدق عليه
انه خارج في السفر ولا مريد السفر وغير ذلك من عناوين القصر لان مجرد الرضا بفعل الغير وهو ما يفعل

الخبر الذي لا يعرف الوجه [illegible]

لا يوجب

لا يوجب صحة اسناد الفعل اليه ولو قصد السير بقدر المسافة لو تخلص منهم ايضا ففي كفاية مثل ذلك
القصد التقديري اشكال اذ ليس مثله منشأ قام من الادلة الدالة على اعتبار قصد المسافة ودخوله
في معقد الاجماع مشكوك بل الظاهر خلافه هذا ولصاحب المستند ره في المقام كلام لا بأس بالتعرض
له قال ره المكره في السفر كالتابع اذا لم يسلب الاكراه اختياره او سلبه كان يشد يداه ورجلاه
ويحمل الى السفر ويعلم حمله الى المسافة فهل يلحق بالبالغ ام لا اشكال اذ القصد انما يكون على العمل
ولا يصدر عنه عمل حتى يكون قاصدا له ولعدم شمول كثير من اخبار القصر لمثله وعدم تبادره
من شيء من اخباره واجمال الحكم بوجوب التقصير في بريدين لاحتمال ارادة قصد بريدين او سير
ومثل ذلك لا يقصد ولا يسير الا ان الظاهر الاجماع على وجوب القصر عليه ويمكن الاستدلال له ايضا
بقوله سبحانه وان كنتم على سفر فعدة من ايام اخر فان ذلك كان في السفر وان لم يكن بقصد الروية
معارض لم يجب عليه القصر ايضا انتهى وفيه اولا ان تقسيم المكره الى المضطر وغيره كما صنعه ره لا
لم يسلب الاكراه الاختيار او مما لا وجه له لان الاكراه عندهم عبارة عن ان لا يبلغ حد الاضطرار
فيصح اسناد الفعل الى المكره وفي المثال لو هدده بقتل ونحوه حتى باشر الفعل بنفسه وثانيا
ان دعوى الاجماع على وجوب القصر على المضطر لا وجه له ايضا بل يمكن دعوى الاجماع على خلافه ولعل
دعواه الاجماع نشأ من دعوى جماعة وجوب القصر على المكره فتخيل ره ان المكره اعم من المضطر فادعى
الاجماع على ذلك وقد عرفت ما فيه وثالثا ان الاستدلال بقوله تعالى او كنتم على سفر فعدة
من ايام اخر بعد الاعتراف بان اخبار القصر لا تشمل المقام غير متجه لانه مساق لبيان حكم اخر وهو
ان المسافر مامور بالقضاء واما ان حد السفر ما ذا فهو موكول الى الادلة المفيدة لبيانه هذا ثم
ان في هذا الباب من كتاب الوسائل ما نطق بان الرضا ع قصر في الطريق عند اشخاصه من المدينة الى مرو
وظاهره لا يخالف ما ذكرناه لانه ليس في الحديث دلالة على انه ع كان مضطرا مسلوب الاختيار حتى يعلم ان حكم
المكره هو القصر ولكن ادعى بعض الطلبة انه ع قد شدت يداه ورجلاه في ذلك السفر ووضع
في المحمل ح فيكون منافيا لما ذكرناه لان غاية ما هنالك ان يدعى انه لعله رضي بالسير بعد ان بلغ به الحال
الى ما عرفت وهو ايضا مناف لما ذكرناه لانا قلنا ان الرضا لا اثر له ولكني لم يحصل في الظن بما سمعته
الثالث ان المكره كالعبد والزوجة والخادم والاجير والاسير الغير البالغ حد الاضطرار اذا لم يكونوا

عازمين على المتابعة بالطوع والرغبة بل بقصد والرجوع لو تمكنوا منه بالعتق او الطلاق او بالنشوز والاباق ففيه
اقوال ثلثة احدها ما هو ظاهر جماعة من القصر مطلقا بل قيل ان كلام المنتهى يشعر بكونه اتفاقيا عند
الفريقين في الاولين وعند الامامية في الاسير ثانيها ما عن نهاية الاحكام من الحكم بالاتمام لعدم القصد
وعن العلامة في بعض كتبه انه استدل عليه بحديث الرفع لان المكره من جملة من خص بالحكم بالرفع عنه في
ذلك الحديث وهو مبني على ان الرفع فيه اعم من رفع المواخذة على الحكم التكليفي ومن رفع الحكم الوضعي وقد
حررنا في الاصول ان المتبادر منه انما هو رفع المواخذة نعم الظاهر من بعض الاخبار الصحيحة عدم
اختصاص المرفوع عن الامة بخصوص المواخذة ففي المحاسن عن ابيه عن صفوان بن يحيى والبزنطي جميعا عن
ابي الحسن ع في الرجل يستحلف على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك ايلزمه ذلك فقال
لا قال رسول الله صلعم وضع عن امتي ما اكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما اخطأوا الخبر فان الحلف بالطلاق
والعتق والصدقة وان كان باطلا عندنا مع الاختيار الا ان استشهاد الامام ع على عدم
لزومها مع الاكراه على الحلف بها بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه برفع المواخذة بل يعم
الاحكام الوضعية ايضا ولكن ربما قيل انه يمكن منع الاستدلال بالصحيح المذكور نظرا الى كونه
واردا من باب التقية والوجه في ذلك انه ع لم يتمكن من الحكم ببطلان الحلف بها فجعل التمسك بالنبوي
وسيلة والا فعمدة جهة البطلان بحسب الاصل ليست جهة الاكراه وانت خبير بان ذلك مجرد احتمال
لم يقم عليه شاهد ولا دليل واجاب بعض مشايخنا دام بقاه بوجه اخر وهو ان غاية ما يستفاد من ضم
الصحيح الى حديث الرفع انما هو ارتفاع ما كان يترتب على فعل المكلف من الاثار الوضعية كالطلاق والعتق
وغيرهما من التسبيبات التي لها اثار بحسب الاصل وليس من جانب الشارع الا امضاؤها واما ما لم يكن
يترتب على فعل المكلف كحكم القصر فلا يستفاد من حديث الرفع ارتفاعه ولو بضميمة الصحيح فتدبر ثالثها
ما ذهب اليه الشهيد ره من التفصيل حيث قال فيما حكي عنه فان لم يحتمل التمكن منه قبل المسافة قصروا
ولو لم يظهر امارة التمكن لهم قصروا وجوبا ايضا لكونهم قاصدين للمسافة بالعلم العادي ولو احتمل
ذلك بظهور امارات اتموا والتحقيق ان القصر يدور مدار قصد المسافة ولو فرض حصوله بالتبع او لا
ويترتب عليها الحكم التابع ليس لكونه عبدا او اسيرا بل التحقيق ان القصد هل هو حاصل ام لا فان لم يظهر
امارة الخلاص فهو قاصد لو بمقتضى العادة وان كان مع ظهور امارة الخلاص لا يتحقق منه القصد الرابع

ان التابع

ان التابع ان علم بقصد المتبوع المسافة فقصدها ولو بالتبع فلا اشكال وان لم يعلم بقصده فهل يلزمه
الفحص والسؤال عن ذلك ام لا الوجه هو الثاني لا مقتضي له لا بقاء شرعيا وهو اصالة عدم قصد المسافة
واستصحاب حكم الاتمام الى ان يتحقق الناقل وعلى تقدير سؤال التابع من المتبوع هل يكفي اخبار المتبوع
عن قصده الوجه انه لا يلزمه ذلك لعدم الدليل ومقتضى الاصل براءته عن وجوب ذلك الخامس
انه هل يعتبر قصد الصبي والمجنون الى المسافة ام لا ويظهر اثر ذلك في صلوة الصبي على كلا القولين
من كونها تمرينية او شرعية وذلك لكون صلوته موصوفة بالصحة فيفتقر على الاول الى اعتبار
قصده على التقديرين دون الثاني وعليه لو قصد كل من الصبي والمجنون المسافة الثمانية من غير زيادة ولا
نقيصة فبلغ الاول وافاق الثاني بعد قطع شيء منها فان قلنا باعتبار قصدهما قصرا بعد الكمال
بالبلوغ والافاقة والا فلا فنقول الوجه في الصبي ان قصده معتبر لان المفروض انه متصف بالتميز و
الشعور فيشمله الاطلاقات الناطقة باثبات الحكم الوضعي كحسنة الكاهلي سمعت ابا عبد الله ع
يقول التقصير في الصلوة بريد في بريد اربعة وعشرين ميلا وموثقة العيص عنه ع ايضا قال في
التقصير حده اربعة وعشرون ميلا ولا دليل على عدم العبرة بقصده لان ما دل على ان عمده خطأ انما
هو في الجنايات فاذا قصد ثمانية فراسخ ملفقة فبلغ في اثنائها اتمها بعد البلوغ وان كان ما يسير
بعده اقل من المسافة وكذا الحال فيما قبل البلوغ وان لم تكن صلوته واجبة وذكر بعض المتاخرين ان
العبرة بقصد الولي فان قصد السير به الى المسافة قصر والا فلا وفيه انه لا دليل على كون العبرة بقصد وليه
بعد كونه بنفسه من اهل القصد نعم قد يقال انا لو فرضنا انه سافر به الولي وهو نائم غير ملتفت الى
المسافة به لم يبعد الاعتبار بقصد الولي وهو ايضا مما يتجه عليه المنع واما المجنون فلا عبرة بقصده
في الابتداء قطعا لانه ليس من اهل القصد فلا يشمله قوله تعالى واذا ضربتم في الارض ونحوه
فلو افاق في اثناء السفر فان كان ما بقي من المسافة بقدر ثمانية فراسخ قصر والا فلا اما لو قصد
المسافة وهو عاقل ثم جن في الاثناء وهو مشغول بطي المسافة ثم افاق فان كان الباقي بعد الافاقة
بقدر ثمانية فراسخ فلا اشكال في انه يقصر وان كان اقل فهو مبني على ان زوال القصد هل هو
قاطع للسفر حتى يلزم منه في ترتب حكم القصر انشاء سفر بقدر المسافة ام هو رافع لحكمه فلا يقصر ما دام
لم يرله قصد فاذا ارتفع بوجود القصد عاد الحكم وسيجيء الكلام عليه ان شاء الله تعالى السادس انه

انه لا يعتبر في التقصير قصد المسافة الشخصية بل يكفي فيه العزم على المسافة الكلية بحيث لا يضر فيه التردد بين
الطرق كالعدول من طريق الى اخر فلا فرق بين قصد مسافة شخصية امتدادية او ملفقة وبين قصد
نوعين من جنس واحد بان يقصد ثمانية فراسخ مترددا من اول الامر او في الاثناء بين الممتدة والملفقة
كالافتراق بينه وبين قصد فردين من نوع واحد كذلك كما لو سار قاصدا بلدا مخصوصا ثم تحقق
المسافة فبدا له في الاثناء واراد المضي الى بلد اخر يبلغ ما بقي من المسافة اليه مع ما مضى من
مسافة السير مسافة تامة شرعية او سار قاصدا لذلك من اول الامر فيقصر في ذلك كله بل يقصر
فيما لو قصد فردين من نوعين او قصد نوعا وفردين من نوع اخر كما لو قصد ثمانية ممتدة من طريق
او طريقين او ملفقة من الذهاب والعود لتحقق القصد في الجميع فيندرج في اطلاق الادلة
وما دل من النص والفتوى على التمام اذا لم يقصد المسافة او رجع عنها مختص بحكم التبادر وغيره بما
اذا لم يقصد المسافة اصلا او قصد الرجوع في اثنائها لا مطلقا له لا ما اذا قصد نوعين من جنس او فردين
من نوع او رجع من نوع الى فرد اخر او غير ذلك مما هو محل البحث فما عن الروض من احتمال عدم الترخص
اقتصارا على المتيقن من المسافة الشخصية ضعيف لمخالفته لاطلاق الادلة بل لخصوص النصوص
التي منها رواية سليمان بن حفص المروزي المتقدمة قال قال الفقيه ع التقصير في الصلوة بريدان
او بريد ذاهبا وجائيا والبريد ستة اميال وهو فرسخان فالتقصير في اربعة فراسخ فاذا خرج الرجل
من منزله يريد اثني عشر ميلا وذلك اربعة فراسخ ثم بلغ فرسخين ونيته الرجوع او فرسخين اخرين قصر وان
رجع عما نوى عند بلوغ فرسخين واراد المقام فعليه التمام وان كان قصر ثم رجع عن نيته
اعاد الصلوة بناء على ما تقدم مرارا من حمل الفرسخ والميل على الخراساني بقرينة الراوي ودلالتها
على المدعى واضحة للنص على التقصير فيما لو عزم على المسافة الامتدادية من طريق واحد وبقصد
كذلك ثم بدا له بعد قطعه منها بريدا منوي الرجوع لا متردد له او قصد بلدا اخر غير ما قصد اولا وهو
المتحقق المتردد بين نوع وفردين من نوع اخر وما في ذيلها من اعادة الصلوة لو رجع عن نيته بعد
التقصير الذي هو مخالف للاجماع ظاهرا لا يخرجه عن الحجية ومنها صحيحة ابي ولاد قال قلت لابي
عبد الله ع اني كنت خرجت من الكوفة في سفينة الى قصر ابن هبيرة وهو من الكوفة على نحو من عشرين
فرسخا في الماء فسرت يومي ذلك اقصر الصلوة ثم بدا لي في الليل الرجوع الى الكوفة فلم ادر اصلي في

رجوعي

رجوعي بتقصير ام بتمام وكيف كان ينبغي ان اصنع فقال ان كنت سرت في يومك الذي خرجت فيه بريدا فكان
عليك حين رجعت ان تصلي بالتقصير لانك كنت مسافرا الى ان تصير الى منزلك قال وان كنت
لم تسر في يومك الذي خرجت فيه بريدا فان عليك ان تقضي كل صلوة صليتها في يومك ذلك
بالتقصير بتمام من قبل ان تريم من مكانك ذلك لانك لم تبلغ الموضع الذي يجوز فيه التقصير حتى رجعت فوجب
عليك قضاء ما قصرت وعليك اذا رجعت ان تتم الصلوة حتى تصير الى منزلك فان دلالتها واضحة
ايضا واشتمالها على ما لا نقول به من وجوب قضاء ما صلاه قصرا من باب الجهل لا يخرجها عن الحجية
في غيره كما عرفت مثله في رواية المروزي ومنها رواية اسحق بن عمار قال سألت ابا الحسن موسى بن
جعفر ع عن قوم خرجوا في سفر فلما انتهوا الى الموضع الذي يجب عليهم التقصير قصروا من الصلوة فلما صاروا
على فرسخين او على ثلثة فراسخ او على اربعة تخلف عنهم رجل لا يستقيم لهم سفرهم الا به فاقاموا
ينتظرون مجيئه اليهم وهم لا يستقيم لهم السفر الا بمجيئه اليهم فاقاموا على ذلك اياما لا يدرون
هل يمضون في سفرهم او ينصرفون هل ينبغي لهم ان يتموا الصلوة ام يقيموا على تقصيرهم قال ان كانوا
بلغوا اربعة فراسخ فليقيموا على تقصيرهم اقاموا او انصرفوا وان كانوا ساروا اقل من اربعة
فراسخ فليتموا الصلوة اقاموا او انصرفوا فاذا مضوا فليقصروا ثم قال هل تدري كيف صار هكذا
قلت لا قال لان التقصير في بريدين ولا يكون التقصير في اقل من ذلك فاذا كانوا قد ساروا بريدا
وارادوا ان ينصرفوا كانوا قد سافروا سفر التقصير وان كانوا قد ساروا اقل من ذلك لم يكن لهم الا اتمام
الصلوة قلت اليس قد بلغوا الموضع الذي لا يسمعون فيه اذان مصرهم الذي خرجوا منه قال بلى
انما قصروا في ذلك الموضع لانهم لم يشكوا في مسيرهم وان السير سيجد بهم فلما جاءت العلة في مقامهم دون
البريد صاروا هكذا الى غير ذلك وهي وان كانت واردة في ارادة الرجوع من نوع او فرد الى النص
فخصوص الامثلة الاتي دلالتها على التخيير وان عزم عليه من اول الامر لا يكاد يخفى لانها ماضية
بان المدار في التقصير وعدمه على سير بريد وعدمه من غير فرق بين طرو الرجوع عن النية في الاثناء والبناء
عليه من اول الامر بعد وضوح عدم التخصيص بالمورد وبذلك كله يتضح الجواب عما عن القديلي المختاره
من القول بنفي الترخص في التقصير فيما لو بدا له في الرجوع ليومه بعد ما قطع اربعة فراسخ فضلا
عن غيره متمسكا باطلاق الاصحاب عدم التقصير فيه وفي المتردد مستظهرا الوهن الا اذا كان طريق البلد

توهم من حاله انه توجه من المجمع

٢ فيه م

مسيرة

او التردد او الانتظار بعد قطعهم مسافة تامة هي عبارة عن ثمانية فراسخ لعدم اعتبار التلفيق من الاياب
هنا اذا لم يكن مصحوبا من قبل بل انما تعلق القصد بالاياب ح التلفيق عند ارادة الرجوع بل في التردد
والشغل لم يتعلق به القصد اصلا وقصد الاياب ولو بعد ايام او سنين غير مجد في تحقق المسافة ه
عند الاصحاب وذلك للعرض عن قضية اطلاق الادلة وخصوص النصوص المتقدمة كفاية قصد
المسافة النوعية بل قد عرفت ان موردها هو خصوص طرو البداء في الاثناء الذي هو صريح في ان
بعدم الترخيص فيه واما ما في التذكرة من قوله بعد كلام له لو قصد بلدا ثم قصد ان يدخل في طريقه
الى بلد اخر يقيم فيه اقل من عشرة ايام لم ينقطع ذلك سفره واعتبرت المسافة من البلد الذي انشاء
منه السفر الى البلد الذي قصده ثم قال لو خرج الى الابعد يعني بعد اقامته في البلد الواقع في الطريق
اقل من عشرة ايام فخاف في طريقه فاقام لطلب الرفقة وليزداد الخبر ثم خرج عزم الابعد الذي قصده
او لاجل مبدء السفر من موضع اقامته لاتحاد الخبر لانه قطع النية الاولى وان لم يبد له لكن اقام
اقل من عشرة قصر انتهى فلا دلالة فيه على عدم الاعتداد بالمسافة النوعية لان الحكم بالتمام وعدم
الترخيص كما هو قضية جعل مبدء السفر من موضع الاقامة لاتحاد الخبر ليس صريحا في استناد الحكم الى
رجوعه من مقصده الى اخر كما هو المدعى لاحتمال استناده الى التردد القاطع للسفر بناء على عدم انضمام
لاحقه من المسافة الى سابقه ليتم المجموع منهما مسافة تامة موجبة للترخيص والحاصل انه لا دليل
على اشتراط العزم على مسافة شخصية معينة لاعمال دعوى انه هو المتحقق من ارباب الفتوى وذلك
لان الثابت بالنصوص وكلام الاصحاب انما هو اشتراط العزم على المسافة الكلية لا التشخصية والتردد
بين الطرق والعدول من طريق الى طريق اخر امر معهود كثير الوقوع من ارباب القصود فيجوز التردد
بين مسافتين ملفقتين والعدول من احديهما الى الاخرى ومن الملفقة الى الذهابية وبالعكس الى غير
ذلك مما اشرنا اليه هذا كله فيما اذا كان العدول لداع اختياري مقصود ولو اختيارا بعض مقدماته
القاضي باستناد الفعل اليه عرفا واما لو اضطر فيه ولو بهبوب ريح او ضلال حيوان ونحو ذلك
فهناك صور ثلث الاولى ان تكون الخصوصية من مقومات المقصود كما لو قصد قرية بخصوصها
فقهر في الاثناء فسيره قسرا الى قرية اخرى لا شغل له بها فالحكم هنا وجوب التمام وعدم الترخص لان
المقصود غير واقع والواقع غير مقصود بوجه فلا اثر للسير الثانية ان لا تكون الخصوصية من المقومات

كالو قصد

كالو قصد بقعة الزيارة مثلا بانيا على النزول في اثناء الطريق لراحة او تفرج لو فرض انه قهر في الاثناء فسيره
قسرا الى البقعة المقصودة او قصدها في قرية خاصة دائرة بين قريتين او نوعين فسلك احدهما فقهر
في الاثناء وسيره الى الاخرى والظاهر وجوب التقصير فيه اذ لا اثر للقهر والاضطرار بعد تعلق القصد
بما به تتم تلك الخصوصية وان تعلق الغرض بها ايضا في الجملة لكن لا يعتد به بفوت الغرض بفوتها الثالثة
ان تكون الخصوصية مرددة بين الامرين ومشتبهة في العرف على وجه لا يعلم كونها مقومة او غير مقومة
كما لو قصد قرية ثم قصد ان يدخل في طريقها قرية اخرى لقضاء حاجة له فقهر في الاثناء فسيره
الى الابعد فان العرف ربما يختلف في مثله والمرجع فيه الى القواعد المسلمة القاضية بالتمام لا التقصير
ولا الجمع ولا التخيير لان اصالة عدم السفر محكمة في مثله التاسع ان جماعة ذكروا ان استمرار القصد
من جملة شرائط القصر قال في ... ومن الشرائط ايضا استمرار القصد الى انتهاء المسافة فلو قصد المسافة
ثم رجع عن قصده قبل بلوغها اتم وكذا لو تردد عزمه في الذهاب والرجوع كما نص عليه في التذكرة ثم قال
ولا يقدح عروض الجنون في الاثناء وكذا الاغماء ولو منع من السفر كمنتظر الرفقة انتهى وجعل الفاضل
القمي ثالث شرائط القصر قال في الغنائم الثالث استمرار القصد فلو رجع او حصل له التردد
قبل حصول المسافة اتم لصحيحة ابي ولاد ورواية المروزي وغيرهما ويكفي في بلوغ المسافة كونها
اربعة فراسخ بانضمام الاياب كما صرح به في صحيحة ابي ولاد ورواية اسحق بن عمار وانكره صاحب
الذخيرة لانه قال فيها انه اشترط الاصحاب رحمهم الله ايضا استمرار القصد الى انتهاء المسافة ثم قال
ومجتهم على ذلك غير واضحة انتهى وقد عرفت كلام الفاضل القمي ان الادلة الحجة وهي صحيحة ابي
ولاد ورواية المروزي وفيها رواية اسحق بن عمار قال بعض مشايخنا يمكن تطبيق ما ذكروه
على القاعدة وبيان ذلك انهم ذكروا ان المسافة شرط في القصر وهذا الكلام وتوجيه بعضهم بان العلم
بها شرط واضح بان ملاحظتها شرط وكذا لك بان قصدها شرط كصاحب ... حيث ادعى الاجماع على
عدم اشتراط تحقق المسافة في القصر وقد عرفت بعض الكلام في ذلك فعلى هذا تحقق ان الوجه ان الشرط
انما هو تحقق المسافة ودعوى صاحب ... الاجماع ناشئة من عدم التزامهم بوجوب القضاء على من بدا
له الرجوع قبل اربعة فراسخ ومن قصر ونحو ذلك ان تحقق المسافة شرط واقعي للقصر
ولكن لما كان زمن الامور المستقبلة الغير المعلومة كان القصد اليها طريقا الى ذلك الشرط الواقعي

ففهم م

والوجه ان مرجع الشك انما هو كونه العارض الذي هو القهر قادحا في اجراء حكم التمام فيجب استصحاب ما شك في كون هذا العارض قادحا او ان شئت قلت استصحاب عدم القدح صح ٢ بلوغ م

ومراده فلا بد في كل جزء من اجزاء المسافة قبل طيه من القصد اليه الى اخر الاجزاء لعدم العلم بالمستقبل
فيلزم من القصر في كل جزء القصد الى تمام المسافة وعلى هذا فيكون الامر بالقصر عند تحقق مجرد
القصد امرا ظاهريا والمسافة شرطا واقعيا وكذا الامر المتفرع على صحتها يكون امرا واقعيا ويدل على
هذا اطلاق ما دل على المسافة مثل صحيحة ابي ولاد عن ابي عبد الله ع قال سألته عن التقصير فقال
في بريدين مع صحيحة زرارة حيث سأل ابا جعفر ع عن الرجل يخرج مع القوم في السفر يريده فدخل
عليه الوقت وقد خرج من القرية على فرسخين فصلوا وانصرف بعضهم في حاجة فلم يقض له الخروج
ما يصنع بالصلوة التي كان صلاها ركعتين قال تمت صلوته ولا يعيد فان الحكم بشرطية البريدين
للقصر في الرواية الاولى مع الحكم بصحة الصلوة عند انتفاء ذلك الشرط يدل على ان الامر بالقصر قبل
تحقق المسافة ظاهري وان شرطية المسافة واقعية والامر الظاهري وان كان لا يقتضي الاجزاء
الا ان الدليل دل على ان الشارع رضي به بدلا عن الواقع كما رضي باتمام الجاهل بدلا عن القصر هذا
ما ذكره شيخنا المشار اليه وللتامل فيه مجال عندي اولا من جهة ان قصد المسافة لو كان معتبرا
من باب الطريقية الى المسافة والمرآتية لها لم يكن وجه لعد الفقهاء قصد المسافة شرطا
مستقلا بل كان اللازم الاكتفاء بالمسافة وجعل قصدها كاشفا عنها وثانيا من جهة ان
طالب الآبق اذا بلغ ثمانية فقد تحقق المسافة التي هي شرط والقصد لم يكن شرطا مستقلا
على ما ذكره بل طريقا والطريق ليس مما يقصد بذاته بل يسقط عند حصول الغرض فيلزم
ان يقصر فيما بعد ذلك من ذهابه وهو مما لا يقول به احد ثم انه بعد التردد لو عزم على السير الى
ما كان قاصدا له اولا فان كانت المسافة التي يقطعها بعد العزم المسبوق بالتردد تبلغ حد
المسافة الشرعية او تزيد عليها فلا اشكال في وجوب التقصير عليه وان كانت المسافة الباقية
دونها فهنالك وجوه الاول الاتمام مطلقا نظرا الى ان السفر قد انقطع بالتردد فلا بد في الحكم بالقصر
من القصد الى المسافة التامة ومثله ما لو عزم على الرجوع ولكن منع منه غيره واكرهه على السير
ثم انه بدا له فعزم على السير بنفسه الثاني القصر مطلقا نظرا الى ان التردد لا يقطع السفر وانما يرفع
حكمه ما دام موجودا فاذا تبدل بالعزم جاء الحكم الاول فالقولان مبنيان على ان التردد هل
يقطع السفر او يرفع حكمه ومثله الكلام في الاكراه وظاهر كلمات الفقهاء وكثير من جهة حصرهم

قواطع

قواطع السفر في ثلثة وهي الوصول الى الوطن والاقامة ومضي ثلثين يوما مترددا واما هو ارتفاع الحكم
دون انقطاع السفر بنفسه الثالث التفصيل بين ما لو قطع شيئا من المسافة في حال التردد وبين
ما لو لم يقطع شيئا منها في حاله بالاتمام في الاول والقصر في الثاني والحق هو الثاني لوجهين
احدهما الاطلاقات الدالة على القصر في السفر مثل قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلوة الاية وغيره خرج من تحته ما لو تردد او رجع وبقي الباقي فان الاية ونحوها
مطلقات لا مجملات ومن هنا تمسك باطلاقها داود الظاهري فلم يعتبر المسافة اصلا فعلى هذا
نحكم باطلاقها فيما لو لم يثبت التقييد وقد ثبت التقييد بما لو تردد او رجع فيبقى الباقي تحت حكمها
ومنه ما نحن فيه فان قلت ان استصحاب حكم المخصص مقدم على عموم العام كما ذكره العلامة الطباطبائي
قده في مصابيحه فنقول كما انه اذا شك في انقطاع الخيار في الزمن الثاني من جهة الشك في كونه
فوريا او على التراخي يستصحب بقاؤه ويكون الاستصحاب مخصصا لعموم قوله تعالى اوفوا بالعقود كذلك
فيما نحن فيه فان مطلقات القصر وان كانت موجودة الا انها قيدت قطعا بخروج حال التردد
فاذا تبدل بالعزم وجاء الشك في زوال حكم التمام استصحب وكان الاستصحاب مقدما على
الاطلاق فان قلت المطلقات مجملة فاللازم هو اتباع الاصل الثابت في الصلوة وهو التمام قلت في مورد
سريان العموم لا استصحاب وفي مورد جريان الاستصحاب لا عموم وبيان ذلك ان عموم قوله تعالى
اوفوا بالعقود انما هو بحسب افراد العقود ولا عموم فيه بحسب الازمان غاية ما في الباب هو وجود
الاطلاق فيه بحسب الازمان والاحوال والاستصحاب انما هو بحسب الزمان فلو كان قوله
تعالى اوفوا بالعقود في كل حال كان العمل بالاستصحاب مخصصا لذلك العموم الزماني والواقع
خلافه مع ان مقتضى القاعدة انه لو كان هناك عموم زماني لم يصح تخصيص الاستصحاب له لكونه
دليلا اجتهاديا بخلاف الاستصحاب وكذا الحال فيما نحن فيه فان اطلاق ادلة القصر ايضا
انما هو بالنسبة الى افراد الضرب في الارض واما بالنسبة الى الاحوال فليس هناك الا الاطلاق
الاحوالي والسفر الذي وقع في اثنائه التردد فرد من افراد الضرب في الارض فيكون حكمه القصر
فان قلت انه لما كان المقام مقام الشك من جهة ان الحكم هل هو القصر او الاتمام فيشك في شمول
الاطلاقات القصر له فاللازم هو اتباع الاصل الثابت في الصلوة وهو الاتمام فالجواب ان المرجع

الى الاصل الاولي الذي هو الاتمام انما يتم بعد اجمال الاطلاقات القصر او معارضتها بمثلها وليس الحال هنا على
ذلك المنوال فانهما الاخبار كخبر اسحق بن عمار سئلت ابا الحسن ع عن قوم خرجوا في سفر فلما انتهوا الى
الموضع الذي يجب عليهم فيه التقصير قصروا من الصلوة فلما صاروا على فرسخين او على ثلثة فراسخ
او اربعة تخلف عنهم رجل لا يستقيم لهم سفرهم الا به فاقاموا ينتظرون مجيئه اليهم وهم لا
يستقيم لهم السفر الا بمجيئه اليهم واقاموا على ذلك اياما لا يدرون هل يمضون في سفرهم
او ينصرفون هل ينبغي لهم ان يتموا الصلوة او يقيموا على تقصيرهم قال ان كانوا بلغوا مسيرة اربعة
فراسخ فليقيموا على تقصيرهم اقاموا ام انصرفوا وان كانوا ساروا اقل من اربعة فراسخ فليتموا الصلوة
اقاموا او انصرفوا فاذا مضوا فليقصروا فان الفقرة الاخيرة واضحة الدلالة على المطلوب وبما ذكرناه
من احتياج القصر بعد الرجوع من التردد الى العزم على السفر الى النية ره في ط وله كلام واضح عند
المطلوب فراجعه وكما يشترط قصد المسافة ابتداء كذا يشترط استمراره بمعنى عدم استمراره الى الجامع
كما عن جماعة كثيرة فلو نوى الاقامة في الاثناء عشرة ايام او تردد اتم بلا اشكال اتمام او ذهب الى
هذه الحالة كما يدل عليه قوله ع في رواية المروزي وان رجع عما نوى عند بلوغ فرسخين واراد
المقام فعليه التمام وهذا واضح وهل هو شرط لحدوث القصر او لاستمراره وبعبارة اخرى ان
طرو التردد في اثناء المسافة قاطع لموضوع السفر بحيث يحتاج التردد وعود القصد الى مسافة جديدة
نظرا الى ان الباقي لا ينضم الى الماضي مع وجود القاطع او قاطع لحكمه فيرجع التقصير بعد العود الى
القصد لو تمت المسافة من ضم ما مضى من المسافة قبل التردد الى الباقي منها بعده وجهان بل
قولان اظهرهما الاخير كما هو ظاهر جماعة منهم العلامة ره في التذكرة فانه قال فيها استمرار
قصد السفر شرط في القصر فلو قطع نية السفر في اثناء المسافة اتم الى ان قال اذا ثبت هذا فان
غاية السفر يحصل بامور ثم ذكر في تفصيلها امورا ثلثة الاول العود الى الوطن الثاني نية الاقامة
عشرة ايام الثالث الاقامة شهرا مع التردد فان حصر الاشياء وانقطاع السفر في الثلثة ظاهر بل
صريح في عدم انقطاعه بمطلق التردد وان انقطع معه حكم التقصير وقال في موضع اخر ولو
ابتداء بنية الطاعة ثم عدل الى قصد المعصية انقطع سفره ح فان عاد الى السفر الطاعة عاد
الى الرخص ان كان الباقي مسافة وان لم يكن لكن بلغ المجموع من السابق واللاحق مسافة احتمل القصر

لوجود

لوجود المقتضى وهو قصد المسافة مع انتفاء المانع وهو قصد المعصية والمنع اعتبارا بالتلفيق كما لو قصد
الاقامة في اثناء المسافة انتهى فان كلامه هذا وان كان ظاهرا في كون قصد الاقامة في الاثناء الذي هو خلاف
قصد المسافة قاطعا لنفس السفر لا لمجرد حكمه الا انه صرح كلامه في موضع اخر هو عدم قطع السفر بمجرد
النية بل بها وبفعل صلوة تامة ولو كانت واحدة قال اذا نوى المسافر الاقامة في بلد عشرة ايام
اتم على ما تقدم فان رجع عن نيته قصر ان لم يصل تماما ولو صلوة واحدة فلو صلى صلوة واحدة على التمام
اتم لان النية بمجردها لا تصيره مقيما فاذا فعل صلوة واحدة على التمام فقد ظهر حكم الاقامة فعلا
فلزم الاتمام لانقطاع السفر بالنية والفعل ولو لم يصل صلوة واحدة على التمام كان حكم سفره باقيا
لان المسافر لا يصير مقيما بمجرد نية الاقامة كما لو نوى الاقامة ثم رجع انتهى فدلالة الكلام الاول
بعد ملاحظة الكلام الاخير ظاهرة جدا ولا سيما في ذلك كلامه في موضع رابع وهو قوله لو قصد
بلدا ثم قصد ان يدخل في طريقه الى بلد اخر يقيم فيه اقل من عشرة ايام لم ينقطع ذلك سفره و
اعتبرنا المسافة من البلد الذي انشاء منه السفر الى البلد الذي قصده ثم قال لو خرج الى الابعد
فتخلف في طريقه فاقام لطلب الرفقة او لارتياد الخبر ثم طلع عزم الابعد الذي قصده او لا يحصل بعد
السفر من موضع الاقامة لارتياد الخبر لانه قطع النية الاولى وان لم يرد له لكن قام اقل من عشرة
قصر فان الحكم يجعل مبدء السفر من موضع الاقامة لارتياد الخبر اللازم لوجوب التمام اذا لم يكن
السير من ذلك الموضع الى المقصد مسافة تامة لا من الذي انشاء منه السفر وان كان ظاهرا بعيدا
في استناده الى التردد الحاصل عنده في طلب الرفقة او ارتياد الخبر الا ان من المحتمل قريبا ان
يكون الوجه فيه عدوله من قصده وهو البلد الابعد الى غيره وكيف كان فيدل على جواز
الانضمام وعدم توقف التقصير على المسافة الجديدة لنصوص منها رواية ابن عمار عن الرجل يخرج في
حاجته فيسير خمسة فراسخ او ستة فراسخ فيأتي قرية فينزل فيها ثم يخرج منها فيسير خمسة فراسخ اخرى او ستة فراسخ
لا يجوز ذلك ثم ينزل في ذلك الموضع قال لا يكون مسافرا حتى يسير من منزله او قريته ثمانية فراسخ فليتم
الصلوة بناء على كونها مسوقة لبيان اشتراط القصد في الجملة لا لاشتراطه من المنزل بالخصوص فيجب
ان قوله حتى يسير يحتمل لامرين احدهما ان يكون بمعنى السير والمضي والثاني ان يكون مسافرا
حتى يسير بقصد غاية ثمانية فراسخ وبعبارة اخرى حتى يكون مسيره ومقصوده من منزله ثمانية فراسخ

فلا يضر فيه التردد في الاثناء اذا كان المقصود ولو بعد الضم والتلفيق ثمانية فراسخ لصدق السير وهو قطع
الثمانية ناويا وقاصدا وكانه يبنيها ان يكون بمعنى القصد والعزم يكون مسافرا حتى يقصد من منزله ثمانية
فراسخ فيقدح فيه التردد في الاثناء بحيث لا يجدي فيه الضم والتلفيق مرددة عدم حصول قصد الثمانية
من المنزل ومنها رواية اسحق بن عمار قال سألت ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن قوم خرجوا في
سفر الى ان قال فاذا مضوا فليقصروا ثم قال هل تدري كيف صار هكذا الى ان قال انما قصروا في
ذلك الموضع لانهم لم يشكوا في مسيرهم وان السير يجد بهم الخ وقد تقدمت بتمامها كغيرها مما دل على
ان قضية قوله ع فاذا مضوا فليقصروا وجوب التقصير بعد العود الى النية ولو لم يبلغ الباقي مسافة
تامة للاطلاق وعدم الاستفصال ودعوى اختصاصها بالسفر البعيد الذي لا ينفك غالبا عن
بلوغ الباقي مسافة تامة لا شاهد لها كدعوى تقييد الحكم بخصوص ما اذا كان الباقي بقدر المسافة
لا ازيد واوضح من ذلك تعليل تقصيرهم في الموضع الذي لم يتبعوا فيه اذا ان مصرهم الذي خرج
منه بقوله لانهم لم يشكوا في مسيرهم وان السير يجد بهم اذ العلة هي عدم شكهم في مسيرهم لا عدم
حدوث الشك لهم وقضية دوران الحكم والمعلول مدار العلة وجودا وعدما عود التقصير بعد
عود النية وزوال التردد مطلقا بلغ الباقي مسافة تامة ام لا نعم لو كانت العلة عدم حدوث
الشك لهم لتوقف الحكم بالتقصير عن مسافة متجددة مرجوة زوال العلة بحصول التردد وعدم عودها
بعد الا كما هو واضح جدا فلا بد من اعتبار علة متجددة وهي المسافة التامة وقد عرفت ان الامر لا يمنع
في ذلك مغايرة الجزم وعدم الشك في السير بعد زوال التردد للجزم وعدم الشك من قبله لان المعتبر
انما هو القطع والجزم في كل آن بسير المسافة وان مضى بعضها في بعض ازمنة الجزم وبقي الباقي لا
ان المعتبر فيه القطع والجزم في كل آن بسيرها تماما والا لم يتحقق ذلك من احد اصلا كما هو واضح
والمسافر في الفرض بعد زوال التردد وعود الجزم قاطع وجازم بسير المسافة وان تقدم شطر منها قبل
التردد ولا ضير فيه ومجرد تخلل التردد والشك بين الجزمين بالاغاية غير ضائر كما عرفت والحاصل
ان تخلل التردد في اثناء المسافة ليس الا كتخلله في اثناء الصلوة فكما انه غير قادح في استمرار النية
في الصلوة اذا لم يشتغل بفعل من افعالها حال التردد كما عليه جماعة او الاكثر منهم كذا لا يقدح في
قصد المسافة هذا واما الاستناد في ذلك الى عمومات القصر والاطلاقات او الى استصحاب القصر الثابت

قبل التردد

قبل التردد والشك فغير في محله لانه انما يتم ذلك اذا كان هناك عموم زماني ليصح التمسك به بعد
خروج فرد منه في زمان خاص كما في قوله تعالى اوفوا بالعقود على ما قيل في كل زمان الا زمان الخيار فانه
المرجع عند الشك في الحكم في ساير الازمنة والا لم يكن الى العموم ومن الواضح عدم عموم كذلك في
عمومات القصر فالمرجع في مثله الى استصحاب التمام الثابت حال الشك والتردد او الى الاصول القاضية
بالتمام ايضا بناء على المناقشة في بقاء الموضوع وهذا نظير الرجوع الى استصحاب الطهارة او الى
اصالتها او الى ساير الادلة المقتضية للطهارة في طهارة العصير العنبي بعد الغليان والاشتداد وقبل
ذهاب الثلثين فكما ان المرجع في مثله الى الحكم الخاص وهو النجاسة بالغليان لا العمومات القاضية
بالطهارة ولا استصحابها كذا في الفرض ثم انه هل يجب عليه اعادة ما صلى قصرا قبل التردد فيه وجهان
او قولان من منافاة الامر الاجزاء مضافا الى صحيحة زرارة قال سألنا ابا عبد الله ع عن الرجل يخرج
مع القوم في السفر يريده فدخل عليه وقت وقد خرج من القرية على فرسخين فصلوا وانصرف بعضهم في
حاجة فلم يقض له الخروج ما يصنع بالصلوة التي كان يصليها ركعتين قال تمت صلوته ولا
يعيد ومن صريح رواية ابي ولاد قال قلت لابي عبد الله ع اني كنت خرجت من الكوفة في سفينة
الى قصر ابن هبيرة وهو من الكوفة على نحو من عشرين فرسخا في الماء فسرت يومي ذلك اقصر الصلوة
ثم بدا لي في الليل الرجوع الى الكوفة الى ان قال وان كنت لم تسر في يومك الذي خرجت فيه بريدا
فان عليك ان تقضي كل صلوة صليتها في يومك ذلك بالتقصير بتمام من قبل ان تريم من مكانك
ذلك الحديث والا ظهر حمل ذلك على الاستحباب جمعا بين الاخبار وحملا للظاهر على النص كما صنعه
غير واحد منهم مع ان الظاهر الاطباق على عدم وجوب الاعادة وهل هو حكم واقعي كما هو قضية
قوله ع في صحيحة زرارة تمت صلوته فلا يكون استمرار القصد شرطا لحدوث القصر وجوازه من
اول الامر وانما يكون استمراره شرطا لاستمراره او حكم ظاهري كشف الخلاف ونحوها من اقتضاء
الامر الظاهري للاجزاء في خصوص المقام والا فالشرط هو المستمر وقضية عدم الاجزاء وجوب
الاعادة والقضاء احتمالان فالمتخلص من المقام عدم وجوب اعادة ما اتى به قصرا قبل التردد كوجوب
التمام ما دام مترددا مقيما كان او ذاهبا ووجوب القصر بعد العود الى النية وان لم يبلغ الباقي
مسافة والله اعلم قوله س ولو خرج ينتظر رفقة ان تيسروا كان على حد مسافة قصر في سفره

وموضع توقفه وان كان راجعا فهنا اتم حتى يتيسر له الرفقة وبيان قال في مجمع البحرين الرفقة بالضم والكسر الجماعة من الناس ترافقهم في سفرك فاذا تفرقتم زال الاسم عنهم والجمع رفاق مثل برمة وبرام وبكسر الراء في لغة قيس والجمع رفق مثل سدرة وسدر انتهى تم ان هذه المسئلة من فروع اشتراط قصد المسافة وجملة القول فيها ان خروجه بانتظار الرفقة يتصور على وجوه الاول ان يكون بناؤه على انتظارهم في راس المسافة الشرعية الثاني ان يكون بناؤه على انتظارهم على حد اربعة فراسخ الثالث ان يكون بناؤه على انتظارهم فيما دون ذلك وعلى التقادير اما ان يكون عازما على السير حتى لو لم يلحقوا به اولا يكون عازما فان كان عازما على السير فلا اشكال في انه يقصر في الصور الثلث باسرها لوجود تحقق القصد الى المسافة وان لم يكن عازما الا على تقدير لحوقهم ففي الوجه الاول لا اشكال في انه يقصر لتحقق المسافة المعتبرة شرعا فيقصر في اثنائها القصد الى قطعها الا ان يقيم هناك فيتم ما دام مقيما ويقصر في العود وفي الثاني ان كان بناؤه على الاقامة هناك ان لم يلحقوا اتم وان كان عازما على العود على تقدير عدم لحوقهم يبنى الحكم على ان الثمانية الملفقة من الذهاب والاياب هل توجب القصر مطلقا ام لا ام توجبه اذا كان عازما على الرجوع ليومه دون ما اذا كان عازما في غيره وفي الثالث يتم مطلقا وبما ذكرنا ظهر ان عبارة المصنف لا تخلو من شوب اجمال لانه حكم بالقصر بقول مطلق ولم يفصل ولعله اعتمد على ان الثالث هو المحتاج الى البيان فبين حكمه هذا كله اذا كان بانيا على انتظار الرفقة عند خروجه كما هو ظاهر كلام المصنف من كون قوله ينتظر رفقة جملة حالية واما اذا خرج عازما على طي المسافة المعتبرة ثم بدا له انتظارهم فقد ذكر الفاضل القمي ره في مناهج الاحكام لبيانه ما لفظه اختلفوا فيمن خرج قاصد المسافة وسنح له انتظار الرفقة معلقا ذهابه على مجيئهم فالشيخ ره وابن البراج على انه اذا سار اربعة فراسخ قصر الا ان يتفق له العزم على المقام او يمضي ثلثون يوما مترددا وان كان مسيره اقل من اربعة وجب عليه التمام الا ان يسير ومن ذلك يظهر الاكتفاء بالاربعة في الاياب هو قاصد المسافة ويستمر القصد الى اتمامها وان تبدل اربعة منها باربعة اخرى وهو منطبق على صحيحة ابي ولاد وبدل عليه ايضا رواية اسحق بن عمار وذهب الفاضلان وبعض المتاخرين على اشتراط ذلك في بلوغ ثمانية فراسخ والا فيتم

الى التمام

الى التمام وظاهرهم الى اعتبار امتداد الثمانية اوان المتبادر من المسافة هو ما كانت منظورة بتمامها وحصل الاستمرار فيها بعينها لاطلاق المسافة والاظهر عندي قول الشيخ ره لخصوص صحيحة ابي ولاد ورواية اسحق بن عمار وعمومات ادلة المسافة والعلة المستفادة للتقصير من اعتبار المسافة كيف ما كان وهل يجب حينئذ عليه قضاء ما صلى قصرا لو حصل الانتظار قبل قطع المسافة المعتبرة قبل الاوان الاظهر يقتضي الاجزاء والخصوص صحيحة زرارة وقيل نعم في الوقت لصحيحة ابي ولاد ورواية المروزي والاول اقوى لانه اوفق بالاصل والاعتبار وزيادة اصدع بالحق مع ان التفصيل بالوقت ايضا غير مستفاد انتهى كلامه ره قوله الشرط الثالث ان لا يقطع السفر باقامة في اثنائه فلو عزم على مسافة وفي طريقه ملك له قد استوطنه ستة اشهر اتم في طريقه وفي ملكه وكذا لو نوى الاقامة في بعض المسافة اقول في ذلك المراد بالاقامة في قوله ان لا يقطع السفر باقامة في اثنائه الشرعية المتحققة بنية اقامة العشرة والوصول الى الوطن وفي قوله وكذا لو نوى الاقامة الاقامة المعهودة وهي اقامة العشرة ولو جعل الشرط عدم قطع السفر بنية اقامة العشرة او الوصول الى وطنه لكان اظهر انتهى اعلم ان المرور بالوطن ونية الاقامة يعتبران على وجهين احدهما ان يكون كل منهما طاريا على قصد المسافة وح فلا يكون ان الا قاطعين للسفر ويكون انتفاؤهما شرطا للاستمرار على القصر كمضي الثلثين مترددا وثانيهما ان يكون عازما عليه في اول السفر وابتداء قصده المسافة ويكون انتفاؤهما ح شرطا في اصل القصر بعد تحقق وجود الرخصة م والانسب بمقام ذكر شرايط القصر هو ارادة الوجه الثاني لان ادراج شرايط استمرار القصر في عداد شرايط اصل القصر لا يخلو عن حزازة وظاهر كلام المصنف ره بناء عليه حيث لم يذكر مضي ثلثين يوما في عدادها واما من ذكره مع عدم قطع السفر المرور بالوطن او الاقامة عشرة كالشهيد ره في اللمعة فظاهره انه شرط الاستمرار لان عدم مضي ثلثين مترددا ليس في اختيار المكلف حتى ينوى عدمه في ابتداء السفر فيكون المراد باشتراط عدم قطع السفر بالمرور بالوطن انه شرط في استمرار القصد وح فيسري الى الكلام اختلال النظام بل يكفي في اختلاله عدم ذكر ثلثين يوما مترددا في عداد شرايط اصل القصر ولكن المصنف ره حيث لم يذكر مضي الثلثين مترددا كان كلامه هنا صالحا لجعله شرطا في اصل القصر وكيف كان فههنا دعويان احديهما انقطاع السفر بالاقامة بالمعنى الاعم الشامل

للوصول الى الوطن ونية الاقامة عشرا وكون عدمهما شرطا في استمرار القصر والثانية كون عدمهما في ابتداء
السفر شرطا في اصل القصر وهذه هي التي نطق بها عبارة المصنف ره وجماعة لنا على اولهما انه لا خلاف
بين الاصحاب في ان كلا من الوصول الى الوطن والاقامة عشرة قاطع للسفر وعليه تصريح صاحب ك
وغيره وان كلا منهما مما دل عليه الروايات اما الاول فمن جملة ما يدل عليه ما رواه الشيخ في الصحيح
عن اسمعيل بن فضل قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل سافر من ارض الى ارض وانما ينزل قراه
وضيعته قال اذا نزلت قراك وضيعتك فاتم الصلوة فاذا كنت في غير ارضك فقصر وفي الصحيح
عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع في الرجل يسافر فيمر بالمنزل له في الطريق ايتم الصلوة ام
يقصر قال يقصر انما هو المنزل الذي توطنه وفي الصحيح عن علي بن يقطين قال قلت لابي الحسن الاول
عليه السلام الرجل يتخذ المنزل فيمر به ايتم ام يقصر قال كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل وليس
لك ان تتم فيه واما الثاني فمن جملة ما يدل عليه قول الصادق ع في صحيحة معوية بن وهب اذا
دخلت بلدا وانت تريد المقام عشرة ايام فاتم الصلوة حين تقدم وقول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة
اذا دخلت ارضا فايقنت ان لك بها مقام عشرة ايام فاتم الصلوة فيه واما الدعوى الثانية
فانه وان كان قد صرح صاحب الذخيرة اصحابنا فيها بعدم وضوح حجتهم عليها نظرا الى ان الاخبار
انما دلت على ان في الوطن او في موضع الاقامة يجب القصر واين ذلك من وجوب القصر في
ابتداء السفر على من كان من نيته المرور بالوطن او اقامة عشرة في اثناء المسافة الموجبة للقصر
لولاهما وان استصحاب الاتمام مما لا معول عليه لانه قد وقع الخلاف في ان الاستصحاب هل
يصلح ان يكون هو المدرك في حكم هؤلاء الجماعة المتشتتة آراؤهم ومن هنا التجأ بعض من
تاخر عنه في اثبات الحكم الى الاجماع المنقول الا انا نقول ان الاصحاب استفادوا حكمهم
باشتراط نقض القصر بان لا يقطعه في ابتداء السفر على المرور على المنزل او اقامة عشرة
في اثنائه من الاخبار الناطقة بان كلا من الوصول الى الوطن والاقامة عشرا قاطع للسفر
ووجه الاستفادة ان السفر وقاطع السفر متضادان ونية احد الضدين متضادة لنية الا
الاخر فيكون نية السفر مضادة لنية المرور بالوطن او الاقامة عشرة فينتفي الاول بوجود
احد الاخيرين ووجه مضادة الوطن للسفر واضح واما وجه مضادة الاقامة عشرة له فهو م

٧ باالعزم

دلالة الاخبار

دلالة الاخبار على ان حكم الاقامة عشرة حكم الوطن ثم ان ما ذكرناه من وجوب الاتمام على من
كان من نيته الاقامة عشرة في الاثناء او المرور بالوطن انما هو اذا كان باقيا على تلك النية
الى حال الوصول الى شيء من محل الاقامة او الوطن اما لو عدل عنه قبل الوصول فان كان بين
محل العدول وغاية السير مسافة معتبرة قصر والا اتم لانتفاء الموجب للقصر ولا يجوز ضم ما قطعه
من المسافة في حال العزم على المرور بالوطن او الاقامة عشرا الى ما يقطعه بعد العدول حتى يحتسب
الجميع مسافة لو بلغ حدها فيقصر لانه لم يكن في ذلك الوقت قاصدا الى السفر المسوغ للقصر فلا
يجري عليه ما تلحق منه ومن غيره حكم القصر ويشترط في القصر في الصورة الاولى وهي ما لو كان
بين محل العدول وغاية المسير مسافة ان يضرب في الارض من محل العدول لينتدرج في عموم
قوله تعالى واذا ضربتم في الارض الآية لما عرفت من عدم العبرة بالضرب السابق على العدول
ولا يعتبر ان يكون الضرب من محل العدول بمقدار يخرج به عن حد الترخص في ذلك المحل لعدم الدليل
على ذلك في مثل المقام هذا ولو انعكس الامر بان خرج عازما على المسافة المعتبرة وعلى عدم المرور
بالوطن وعدم الاقامة عشرة في الاثناء ثم سنح له في الاثناء المرور بالوطن او الاقامة عشرة في منزل
فقطع شيئا من المسافة ثم عدل الى عدم المرور بالوطن وعدم الاقامة عشرة قبل الوصول الى ذلك المنزل
فان كان ما بعد العدول مسافة فلا اشكال وان لم يبلغ المسافة الا بضم ما مضى اليه فهل يضم
اليه فيقصر ام لا يضم فيتم وجهان مبنيان على ان العزم على شيء من المرور بالوطن او الاقامة
هل يقطع السفر بنفسه او يرفع حكمه فعلى الاول لا يجوز ضم ما مضى الى الباقي بخلاف الثاني هذا
ولم ار في كلمات الاصحاب تعرضا لهذا الفرض ولا للمبناء نعم انه على هذا يكون المسافر الى المحل الذي
يريد الاقامة فيه عشرة بعد المسافة المعتبرة هل ينقطع السفر بمجرد الوصول الى المحل المزبور فلو
اتم وان لم يدخل نفس البلد بعد ام لا المحكي عن ك هو الاول واستضعفه في الجواهر نظرا الى
اقتضائه رفع اليد عن الاصل واطلاق الادلة بلا دليل معتبر وعدّه بعض مشايخنا بصحيحة زرارة
عن الصادق ع انه قال من قدم قبل التروية بعشرة ايام وجب عليه التمام وهو بمنزلة اهل مكة فان
مقتضى عموم المنزلة مشاركة القادم لهم في جميع الاحكام ودعوى الانصراف الى ارادة خصوص
التمام من المنزلة لا اثبتهما فرضيه فيندرج في عموم ما دل على القصر في السفر الشرعي العرفي الا

٧ فالف م

٧ المحقق م

كما في الجواهر بعيدة قوله ولو كان له عدة مواطن اعتبر ما بينه وبين الاول فان كان مسافة قصر قصر في طريقه
وينقطع سفره بموطنه فيتم فيه ثم يعتبر المسافة التي بين موطنيه فان لم يكن مسافة اتم في طريقه لانقطاع
سفره وان كان مسافة قصر في طريق الثاني حتى يصل الوطن هذه الاحكام معلومة مما سبق قال في
ك وكما تعتبر المسافة بين كل موطنين كذا يعتبر بين اخر المواطن وغاية مقصده فان كان مسافة قصر
عند خروجه من الاخير الى مقصده والا فلا ولا يضم ما بين الوطن الاخير وغاية المقصد الى العود لان
لكل من الذهاب والاياب حكما براسه فلا يضم احدهما الى الاخر انتهى واورد عليه في الجواهر بان الوجه
مع كونه منافيا لما في الفتح ثم قال نعم يا في فيه البحث السابق من اعتبار الرجوع ليومه وعدمه كما هو واضح
ثم احتمل ان مراده انما هو ما لو كان ما بين الوطن الاخير وغاية المقصد اقل من بريد على ما نقله ره
عن ك والروض فانه لا يضم الذهاب الى الاياب ان فرضنا كونه يعتد بالمسافة بان يرجع الى
الوطن الاول لا يمر بالاوطان مثلا وان اردت التفصيل فراجع كلامه ره قوله والوطن الذي
يتم فيه هو كل موضع يكون له فيه ملك قد استوطنه ستة اشهر فصاعدا متوالية كانت او متفرقة
اعلم ان الوطن على ثلاثة اقسام الاول الوطن الاصلي الذي هو مقر ابويه ومقره ومولده ونشاه من
دون عزم على مفارقته الثاني ما اتخذه هو وطنا بعد ان كان وطنه غيره بان عزم على المقام هناك
مدة عمره ولا يتحقق العزم على المقام فيه مدة معينة كخمسين او تسعين سنة وان كانت اكثر من مدة
عمره في الواقع الثالث ما ذكره المصنف ره من انه كل موضع يكون له فيه ملك قد استوطنه ستة اشهر
فصاعدا متوالية او متفرقة وان كان بعض القيود التي اعتبرها فيه محل خلاف وهذا هو الذي
عبر عنه جماعة من الاعاظم بالوطن الشرعي اما الاول فالحكم فيه هو الاتمام قطعا من دون شك ولا
ريب الا انه لم يتعرض له من فقهائنا من تقدم او تاخر لوضوحه واما الثاني فهو ايضا مما لم يتعرض له
احد ممن تقدم على العلامة ره في هذا المقام قال في ك والحق العلامة ره ومن تاخر عنه بالملك اتخاذ
البلد دار مقامه على الدوام ولا باس به لخروج المسافر بالوصول اليها عن كونه مسافرا عرفا ثم حكى عن
الذكرى انه قال الشهيد ره فيها وهل يشترط هنا استيطان الستة الاشهر الاقرب انه لا يتحقق
الاستيطان الشرعي مضافا الى العرفي وذكر بعد حكايته ما لفظه وهو غير بعيد لان الاستيطان
على هذا الوجه اذا كان معتبرا مع وجود الملك فمع عدمه اولى انتهى واكتفى في كشف الغطاء في

صفحة

ضعفه بحجة البينة ره لك ومنها الوصول الى الوطن وهو محل السكنى عرفا مع الاستقلال او التبع كالمماليك
والعيال ونحوهم مع وجود الملك من منزل او غيره وعدمه متحدا كان او متعددا بشرط ان يكون مع
وطنين لا اكثر بحيث السكنى بينهما سهمين متقاربين لا متفاوتين تفاوتا فاحشا فانه يكون المدار
على خصوص الاكثر والمدار على الصدق العرفي وينعقد بمجرد النية والتردد ينافيها ابتداء لا في الاثناء
وان كان الاحوط الجمع الى ان يمضي مقدار ستة اشهر ولو متفرقة انتهى واشتراطه ان يكون وطنين لا
اكثر لعله مبني على القول بلزوم الاستيطان والسكنى في كل سنة ستة اشهر وانه لا يكفي وقوع
السكنى ستة اشهر مرة واحدة والاصل القول بكفاية المرة لا اشكال في انه يصح ان يتحقق له واحد منها
على الوطنين وكيف كان فالمعروف في كلمات الفقهاء انما هو الثالث ولعل السر فيه ان المذكور في
الاخبار ليس غيره فلذا تبعوا النص واما ... فغير منصوص لوضوحه فتامل واما الثالث فيتحقق
القول فيه انه قد اختلف الاخبار الواردة فيه فمنها ما افاد وجوب الاتمام للمرور بملكه وان لم يكن
ذلك الملك منزلا معتادا له كصحيحة الهاشمي عن رجل سافر من ارض الى ارض وانما ينزل قراه وضيعته قال
اذا نزلت قراك وضيعتك فاتم الصلوة وان كنت في غير ارضك فقصر وموثقة عمار في الرجل يخرج
في سفر فيمر بقرية له او دار فينزل فيها قال يتم الصلوة ولو لم يكن له الا نخلة واحدة ولا يقصر وليصم
اذا حضره الصوم وهو فيها ويستفاد من هذه الرواية امران احدهما ما افاده جعل اخف الافراد ان
يكون له فيها نخلة وهو كون الارض مشغولة بما من شانه البقاء عادة في زمان طويل كالنخلة وعلى
هذا فلا يجري الحكم في الارض البسيطة ولا ما كان مرتعا ولا مزرعة وثانيهما عدم الفرق بين الصلوة
والصوم بمعنى انه يتم الصلوة ويصوم ومنها ما افاد وجوب القصر في ملكه كرواية موسى بن حمزة قال
لي ضيعة دون بغداد فاخرج من الكوفة اريد بغداد فاقيم في تلك الضيعة اقصر ام اتم قال ان
لم تنو المقام عشرا فقصر ورواية ابن سنان من اتى ضيعته ثم لم يرد المقام عشرة ايام قصر وان اراد
المقام عشرة ايام اتم الصلوة ومرسلة التهذيب انه صلى في ضيعته فقصر في صلوته ومنها ما افاد
وجوب القصر في منزل له او ملكه الذي يمر به الا مع الاستيطان كصحيحة علي بن يقطين قال سالت ابا
الحسن الاول عليه السلام عن الرجل يتخذ بعض الامصار وله بالمصر دار وليس المصر وطنه ايتم الصلوة
ام يقصر قال يقصر الصلوة والضياع مثله اذا مر بها وصحيحته الاخرى قال قلت لابي الحسن الاول ع

ان لي ضياعا وصائل بين القرية والقرية الفرسخان والثلثة قال كل منزل من منازلك لا تستوطنه فعليك
فيه التقصير وصحيحة الثالثة قال قلت لابي الحسن الاول عليه السلام الرجل يتخذ المنزل فيمر به ايتم
ام يقصر فقال كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل فليس لك ان تتم فيه وصحيحة سعد عن الدار
تكون للرجل بمصر او الضيعة فيمر بها قال ان كان مما سكنه اتم الصلوة فيه وان كان مما لم يسكنه
فليقصر وصحيحة الحلبي في الرجل يسافر فيمر بالمنزل في الطريق يتم الصلوة ام يقصر قال يقصر انما هو المنزل
الذي توطنه ومنها ما افاد اشتراط القصر بالاستيطان مع تخصيصه باقامة ستة اشهر وهي صحيحة
محمد بن اسمعيل ابن بزيع عن الرجل يقصر في ضيعته قال لا باس ما لم ينو مقام عشرة ايام الا ان يكون
له فيها منزل يستوطنه فقلت ما الاستيطان فقال ان يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة اشهر فاذا
كان كذلك يتم فيها متى يدخلها وكذلك اختلف كلمات الاصحاب في تحقيقه قال في المستند +
اختلفوا في الوطن اي الموضع الذي يجب فيه الاتمام والصيام بمجرد الوصول اليه ولو لم ينو فيه اقامة
العشرة على اقوال الاول انه ما له فيه ملك مطلقا وهذا القول ظاهر الاسكافي قال من صح عليه
التقصير في سفره فنزل منزلا او قرية يملكها او بعضها اتم وان لم يقم اللاحق توجب التمام على المسافر
وان كان مجتازا بها ضعيفا دليل لم يتم الثاني انه ما له فيه ملك مطلقا مع استيطان ستة اشهر مطلقا
وهو صريح ط والسرائر ويع وفع بل سائر كتب الفاضل وممن تاخر عنه كما في ك بل هو المشهور بين
اللاحقين كما في خيره وشق بل عن غض وكره الاجماع على كفاية الستة اشهر مطلقا وقال بعض الاجلة
لا اعرف فيه خلافا الا من الصدوق عليه الرحمة ومراده انه ان كان من الاستيطان هو الاقامة والسكنى
كما هو الظاهر يكون شرط الوطن عنده امرين الملك واقامة ستة اشهر وان كان هو السكنى على وجه
يعد السكنى وطنا عرفا يكون الشرط امورا ثلثة الامران مع الوطن العرفي في ستة اشهر ثم مقتضى
ذلك القول اشتراط دوام الملك في حال الصلوة وحصول الاستيطان المذكور ولو في وقت الثالث
انه ما يكون له فيه منزل مع استيطانه ستة اشهر فهو اخص من سابقه باعتبار المنزل دون مطلق
الملك ان قلنا انه اعم من المنزل المملوك والا فيكون اعم من وجه من هذه الجهة وهذا القول
فلا خلاف في قع وصه الرابع انه ما يكون له فيه منزل حال مع استيطانه فيه ستة اشهر في السنة
وهو مذهب الصدوق ره في يه وهو اخص من سابقه باعتبار الستة اشهر ولعله فانها في السابق مطلقة وفي هنا

مقيدة

مقيدة بالسنة وظاهره اعتبار كون الستة اشهر من سنة فلا يكفي الستة من سنين متفرقة بخلاف الاول
وفهم بعضهم منه ستة اشهر من كل سنة وهو بعيد من ظاهره بل غير مستقيم الخامس انه ما يكون له
فيه منزل مع استيطانه فيه فعلا فهو اعم من سابقه باعتبار الاستيطان فانه فيه مطلق وهنا مقيدة
بستة اشهر ويحتمل الاتحاد باعتبار تفسير الاستيطان في بعض الصحاح بذلك واخص منه من جهة
فعلية الاستيطان وهو ظاهر الشيخ ره في النهاية والقاضي في الكامل حيث عبرا بقولهما كان له
فيها موضع يستوطنه وينزل فيه ولا شك ان ظاهره الفعلية السادس ما يكون له فيه وطن مطلقا
وهو مذهب الحلبي وظاهره انه ما كان وطنا له فعلا فيختص السابق لعدم انفكاك الوطن عن المنزل
سيما اذا لم يشترط في المنزل الملكية السابع ما يكون له فيه منزل مع استيطانه فيه عرفا اختاره في ذخ
وكف وبعض اخر من متاخري المتاخرين فان كان المراد سابقه من الوطن العرفي يتحد معه كما يتحدان
مع سابقهما ان كان المراد منه من الاستيطان ذلك وان كان سكنى ستة اشهر حصل الاتحاد في الثامن
ما يكون له فيها ملك اقام فيه ستة اشهر او يكون وطنا له عرفا وحاصله كفاية احد الوطنين الشرعي
او العرفي اختاره بعض متاخري اصحابنا وصرح بعض مشايخنا بعدم الخلاف في صدقه في كفاية
الاخير ومحصل الاقوال ان بناء الاقوال الاربعة الاول على الوطن الشرعي وان اختلفوا فيما يتحقق
به وبناء الخامس والسادس يحتمل ان يكون على الشرعي وعلى العرفي وبناء السابع على العرفي و
بناء الثامن على كل منهما انتهى وينبغي تفهيم الكلام ببيان امرين الاول ان صاحب المنهاج قال في
بيان الوطن ما لفظه وللاربعة على الصدق العرفي فيكون قولا تاسعا وقال شارح الدار فيه على
الاصح المنصوص عند جماعة من الاصحاب على الصدق العرفي لان الحاكم بما لم يرد فيه من الشارع تحديد
انما هو العرف والمقام مما لم يرد منه تحديد ثم اعلم ان المعتبرين لستة اشهر فرقتان احدهما من
يعتبر دوامها بمعنى وقوع اقامة ستة اشهر في كل سنة وممن قال بهذا القول صاحب الكفاية
بعد نقل صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع ما لفظه وبهذه الرواية احتج الاصحاب على انه يعتبر في
الملك ان يكون قد استوطنه ستة اشهر فصاعدا وهي غير دالة على ما ذكروه بل الشائع منها اعتبار
اقامة ستة اشهر في كل سنة وبهذا المعنى صرح ابن بابويه فمن لا يحضره الفقيه فقال بعد ان اورد
قوله ع في صحيحة اسمعيل بن الفضل اذا نزلت قراك وارضك فاتم الصلوة قال مصنف هذا الكتاب يعني

بل لنا اذا اراد المقام في قرية واراضيها عشرة ايام ومعنى لم يرد المقام بها عشرة ايام قصّر الا ان يكون له بها
منزل يكون فيه في السنة ستة اشهر فان كان كذلك اتم متى دخلها ويشهد في ذلك ما رواه محمد بن
اسمعيل بن بزيع واوردنا الرواية المتقدمة والمسئلة قوية الاشكال وكيف كان فالظاهر اعتبار علم
الاستيطان كما يعتبر دوام الملك لقوله ع في صحيحة علي بن يقطين كل منزل من منازلك لا تستوطنه
فعليك فيه التقصير وفي صحيحة حماد بن عثمن انما هو المنزل الذي توطنه وبمضمون هاتين الروايتين
افتى الشيخ ره في نهايته فقال ومن خرج الى ضيعة له وكان له فيها موضع ينزله ويستوطنه وجب
عليه التمام فان لم يكن له فيها مسكن فانه يجب عليه التقصير وقريب منه عبارة ابن البراج في كتابه
المسمى بالكامل فانه قال من كانت له قرية له فيها موضع يستوطنه وينزل به وخرج اليها وكانت عدة
فراسخ سفره على ما قدمناه فعليه التمام وان لم يكن له فيها مسكن ينزل به ولا يستوطنه كان له التقصير
انتهى وحكى هذا القول عن صاحب المعالم ره في رسالته التي عملها في هذه المسئلة وعلى ما ذكرنا
ان القول باعتبار ستة اشهر في كل سنة حاصر قائل معلوم وان لم يكن هو الصدوق ره فالملوح
من كلام صاحب المستند من انكاره استنباط الى ما عرفته من تفسيره كلام الصدوق ره ليس في محله و
ان منهما من يكتفي باقامة ستة اشهر في الابتداء مرة واحدة وقد افترق هؤلاء الى فرق ثلث الاولى
من يعتبر اقامة ستة اشهر في الابتداء بنية الاستيطان فلو اقام تلك المدة في البلد لتجارة او غيرها لم
يصر ذلك البلد وطنا له بذلك وان كان له به ملك الثانية من يعتبر كون الاقامة لاجل مقصود سواء
كان هو الاستيطان ام حاجة اخرى كالتجارة وتحصيل العلم ان كان له مع ذلك به ملك الثالثة
من يعتبر مطلق الاقامة ستة اشهر في الابتداء ان كان له ملك حتى انه لو لم يكن له حاجة بل اتفق
انه اتى عليه ستة اشهر في ذلك البلد فقد يقال ان المشهور بين الاصحاب هو ما ذهب اليه
الفرقة الاولى منها اخبرة من هؤلاء الفرق الثلث وقد يقال ان المشهور هو ما ذهب اليه الثالثة
الفرقة الاولى منها وجعل صاحب الجواهر ره محط كلمات العلماء ره وما دل عليه الاخبار من
الوطن الشرعي هو ما لو اقام في ملكه بقصد الوطنية الدائمة ستة اشهر ثم اعرض عنه في ذلك كان في
حكم الاخبار وكلمات العلماء هو وجوب الاتمام ح وسبقه الى ذلك المولى المحقق البهبهاني ره
وصاحب الرياض وربما كان فيما حكي عن المعتبر اشارة الى ذلك الذي يظهر الاستناد اليه من كلام صاحب

ساظهر م

تقدم نقل مضمونه في الحاشية

الجواهر

الجواهر ره امران الاول ان ظاهر الوطن والسكنى وما اشتق منهما انما هو الدوام لا مطلق الاقامة ومع
فيصير معنى الخبر استوطنه ستة اشهر الواقع في بعض الاخبار وكلمات الاصحاب اقام فيه بنية الدوام ستة
اشهر بان يكون الظرف متعلقا بالاقامة الثاني انه يبعد ان يكون الشارع قد رتب حكم الاتمام على
مطلق الاقامة ستة اشهر وكلاهما مما يتوجه اليه المنع اما الاول فلان الوطن كما في كتب اللغة كالقاموس
وغيره عبارة عن المحل والمقام غاية ما هناك انه اذا جرد عن القيد ينصرف الى ما يقام فيه بنية الدوام
فحاله كحال صيغة افعل المنصرفة من جهة عدم القيد الى الوجوب العيني وكذا النفسي مقابل التخييري
والغيري واما اذا ذكر معه القيد كما لو قيل استوطنه ستة اشهر فيصير معناه الاقامة على ذلك القيد
فيصير معنى الكلام المذكور اقام فيه ستة اشهر وجماعة على هذا كلمات الفقهاء ره في موارد استعمالاتهم
له فقد وقع في عبارة الشهيد ره في البيان في هذا البحث تقييد الاستيطان بعشرة ايام او نظيرها
فراجعها فان نص الكلام عن ان الوطن المقيد بالقيد كمتعلقات القيد لا يراد به الدوام بل مطلق الاقامة نعم
لو جرد عن القيد انصرف الى الدوام والواقع في اخبار المسئلة وكلمات الاصحاب انما هو المقيد به واما الثاني
فلان الاستبعاد مما لا وجه له لان الاحكام تعبدية وقد اجرى الشارع على اقامة عشرة ايام حكم الوطن
من الاتمام فلا مانع من ان يجري على مطلق الاقامة ستة اشهر مع وجود الملك حكم الاتمام فتامل
وراجع عبارة الجواهر فان المفهوم منه ما لا يرد هذا الوجه مضافا الى ان الادلة لا تساعد على الاكثر
مما جعله كلمات العلماء من الوطن الشرعي بالمعنى الذي ذكره من انه ما يكون ملكا له وقد اقام فيه
ستة اشهر بنية التوطن ثم اعرض عنه فهذه القيود والخصوصيات مما لا يدل عليه الاخبار خصوصا
الاعراض وكذلك كلمات العلماء لا تدل عليه هذا ما ذكرناه تبعا لبعض افاضل الاواخر ويمكن
دفعه بان مراده ره ليس حصر الوطن الشرعي في خصوص ما اعرض عنه بل مراده انهم يريدون به
ما يكون له ملكا وقد اقام فيه ستة اشهر بنية التوطن وان اعرض عنه فيكون ما اعرض عنه من جملة
افراده لا منحصرا فيه وعلى هذا يستفاد من اطلاق الاخبار بعد وقوع التعبير بلفظ الماضي مثل استوطنه
وسكنه فان كونه مما استوطنه في الماضي اعم من ان يكون لم يعرض عنه او كان اعرض عنه الا انه
نقل انه اظهر في الثاني واذ قد عرفت ذلك فلنأخذ في تحقيق القول في الوطن الشرعي من حيث
الاثبات والنفي فان منهم من انكر تعرض الشارع لتحديده وبيان اصطلاح فيه وحمل الاخبار الامرة

ما يكشف م

الی بیان الوطن العرفی وهم جماعة وقد اختلفوا علی اقوال ثلثة الاول ان الوطن العرفی الذی یجب القصر
فیه عبارة عما یکون ملکا له ویقیم فیه کل سنة ستة اشهر وهذا هو الذی ذهب الیه صاحب ق
بناء منه علی ان الاخبار ناظرة الی افادة هذا المعنی الثانی ان الوطن العرفی الذی بعد سبق الاخبار
لبیانه انما هو ما یقیم فیه ستة اشهر وان لم یکن ملکا له وهذا هو الذی یفیده کلام الصدوق فی
فیمن لا یحضره الفقیه حیث عبر بالمنزل فی قوله ره فی تفسیر صحیحة اسمعیل بن الفضل قال مصنف
هذا الکتاب یعنی بذلک اذا اراد المقام فی قراه وارضه عشرة ایام ومتی لم یرد المقام بها عشرة
ایام قصر الا ان یکون له بها منزل یکون فیه فی السنة ستة اشهر فان کان کذلک اتم متی
دخلها وتصدیق ذلک ما رواه محمد بن اسمعیل بن بزیع اه الثالث ان الوطن العرفی هو ما یتحقق
فیه فعلیة الاستیطان وان لم یکن ستة اشهر نسبه بعض مشایخنا ره الی صاحب الریاض ره ولا یخلو
من تامل وارجاع کلامه ره وحینئذ نقول ان مقتضی الاصل علی تقدیر کون الاخبار مجملة او متعارضة
انما هو القصر فی محل الشک فی کونه قاطعا للسفر ثم انه قد یدعی کون الاخبار ایضا مقتضاها الوطن
العرفی دون الشرعی وان المعتبر انما هو الاستیطان الفعلی کصحیحة علی بن یقطین عن الرجل یمر
ببعض الامصار له بالمصر دار ولیس المصر وطنه ایتم الصلوة ام یقصر قال یقصر الصلوة والضیاع
مثل ذلک اذا مر بها وصحیحة الاخری ان لی ضیاعا ومنازل بین القریة والقریة الفرسخ والثلثة فقال
کل منزل من منازلک لا تستوطنه فعلیک فیه التقصیر وصحیحة الثالثة الرجل یتخذ المنزل فیمر به
ایتم ام یقصر فقال کل منزل لا تستوطنه فلیس لک بمنزل فلیس لک ان تتم فیه ومعلوم ان الوطن
وما اشتق منه الفاظ عرفیة لا یراد بها الا ما هو معناه عند اهل العرف وان صیغة المضارع تفید
التجدد الاستمراری فیکون محصلها فعلیة الاستیطان وکذلک صحیحة محمد بن اسمعیل بن بزیع
حیث قال فیه الا ان یکون له منزل یستوطنه ثم قال ع فی جواب السؤال عن الاستیطان ان یکون
له فیها منزل یقیم فیه ستة اشهر حیث اتی بصیغة المضارع کالاخبار السابقة الا انه قیدها بستة
اشهر بخلاف السابقة فتقییده ولیس ذکر الستة اشهر الا لتحقق مفهوم الوطن عرفا معها بل ما یکتفی به فی
فعلیة الاستیطان عند اهل العرف من اقامة ستة اشهر من کل سنة وهذا هو الذی ذهب الیه
صاحب ک وقد یورد علی الاستدلال بالاخبار علی الوجه المذکور بانه قد وقع فی صحیحة سعد بن ابی الاحوص

للرجل

الرجل بمصر او الضیعة فیمر بها قال ان کان مما قد سکنه اتم الصلوة فیه وان کان مما لم یسکنه فلیقصر التعبیر
بصیغة الماضی ومثلها صحیحة الحلبی فی الرجل یسافر فیمر بالمنزل فی الطریق یتم الصلوة ام یقصر قال
یقصر انما هو المنزل الذی توطنه ان غیر لفظة توطنه بالفتحات المتوالیة فیصیر التعبیر بالماضی
فی الاول او فیهما قرینة علی ان المراد بصیغة المضارع فی الاخبار السابقة التی منها صحیحة ابن بزیع
هو ان یقع الاستیطان مرة واحدة وبقی حمل التقیید بستة اشهر من صحیحة ابن بزیع المقید
بها الاخبار والاستیطان المطلقة فیتم الجمع بین المذکورین فیصیر الحاصل ان المناط هو الاستیطان
مرة واحدة ستة اشهر فی المنزل کما هو مذهب جماعة کثیرة وفیه نظر اولا ان صیغتی الماضی و
المضارع معا لفظان فی الاقتضاء متساویان فی کون کل منهما حقیقة فی معناه ومجازا فی
غیره فجعل ما ورد بصیغة الماضی قرینة علی صرف ما ورد بصیغة المضارع عن حقیقته الی
غیره مما یحتاج الی المرجح لعلم کونه اولی من العکس وعند انتفائه یتعارضان ولیس هنا الا ان
یعول علی الاصل عند الشک واما ترجیح الماضی علی المضارع فلا وجه له وثانیا ان صیغة
الماضی فی الحدیث المذکور لیس الا لصرف المضارع نظرا الی ان الظاهر من قول سکنه اتخذه
مسکنا وموطنا لا مطلق الاقامة ولو مرة فلا منافاة لانه یصدق انه قد اتخذه مسکنا ووطنا ح
انه یقیم فیه ویستوطنه فالحاصل سکناه فی الماضی لا ینافی فعلیة الاستیطان بکونه یقیم کل
سنة ستة اشهر فلیس الماضی صالحا للصرف حتی یکتفی باقامة ستة اشهر فی الابتداء وهذا و
لکن یمکن ان یقال بوجود الوطن الشرعی کما علیه الاکثر ویدل علیه وجوه الاول سؤال
ابن بزیع حیث قال سألته عن الرجل یقصر فی ضیعته ووجه الدلالة انه من فضلاء اصحاب
الائمة ع ولا یلیق بشأنه السؤال عن الضیعة التی هی فی وطنه العرفی لان وجوب الاتمام فیه من
ضروریات المسائل فیکون وجه السؤال عن الضیعة التی لیست فی الوطن العرفی وقد شاع فی الاعصار
والاعصار ان الرجل یکون من اهل المصر ویکون له فی القری البعیدة والبلاد النائیة ضیاع و
عقار ومزارع من دون ان یکون له تلک القری او البلاد اوطانا فیمر بها فی بعض الاحیان لتحصیل
غلتها او لغیر ذلک وقد کان من المتعارف فیها بین العلماء ان الضیاع والعقار والملک حکمه
الاتمام ولذلک حمل اصحابنا حدیثا مخالفا علی التقیة وقد سمع الراوی من الناس ذلک الحکم فاراده

اشكلنا في صيغة الحال واستظهارا الحكم الواقع من اهل العصمة سلام الله عليهم فسئل عن حال الضيعة
الواقعة في غير الوطن فاجاب ع بقوله ولا باس بشئ الى قوله تعالى لا جناح عليكم ان تقصروا الآية فتقول ليكن
هنا مثل نفي الجناح هناك والا فلم يقل احد من الخاصة بالتخيير بين القصر والاتمام في الضيعة الثاني
جوابه ع حيث قال لا باس ما لم ينو مقام عشرة ايام لان المراد به كما عرفت تعيين القصر فيصير الدلالة
انه ع اجاب بتعيين القصر الا ان ينوي الاقامة عشرة ومعلوم ان المناط الاتمام في الوطن العرفي
باقامة عشرة وان يتعين الاتمام عند نيتها والقصر عند عدم نيتها مما لا وجه له ضرورة ان حكمه الاتمام
مطلقا الثالث انه لو سلم ان مراد السائل انما هو السؤال عن مطلق الضيعة والمعصوم ع فصل ان
لها اقساما مبين حكمها من صور الاقامة وعدمها او الاستيطان وعدمه قلنا ان اشتراط الملك
وستة اشهر في الوطن العرفي مما لا وجه له ضرورة ان من اتخذ لنفسه وطنا عازما على المقام فيه
مدة عمره ولم يقم ستة اشهر في الابتداء ولا في غيره بل اذا اقام فيه شهرا او اقل وصار يخرج الى
السفر ويعود الى ذلك البلد فينبغي بعد ما تمكن يقال عليه عرفا انه متوطن في ذلك البلد وانه وطنه
خصوصا اذا كان له هناك اهل وولد ايضا وكذا من اتخذ لنفسه وطنا عازما على المقام فيه مدة عمره
وليس له فيه ملك بل ليس له منزل معين فيبيت كل ليلة في مكان يصدق عليه في العرف انه متوطن
وان ذلك المكان وطنه وبالجملة فالوطن عرفا ليس منوطا بخصوص ستة اشهر بل يكون بخمسة كما
وما دون ذلك مما عرفت وكذا الحال بالنسبة الى المنزل والملك ومعلوم انه على تقدير كون ستة اشهر
معتبرة شرعا لا يكفي ما دونها وان نقص يوم كما هو الحال في المقدرات الشرعية وان كان الناقص
شيئا يسيرا بخلاف ما لو كان الوطن عرفيا فيتبع ما يصدق عليه اسمه عند اهل التعارف سواء تحقق
اقامة ستة اشهر ام لا ولنعم ما ذكره صاحب ك حيث قال والحق العلامة ره ومن تاخر عنه بالملك
اتخاذ البلد دار مقامه على الدوام ولا باس به لخروج المسافر بالوصول اليها عن كونه مسافرا عرفا
لكنه حكي عن الذكرى انه قال فيها وهل يشترط هنا استيطان الستة اشهر الاقرب ذلك ليتحقق
الاستيطان الشرعي مضافا الى العرفي انتهى وانت خبير بما فيه اذ لا معنى لاشتراط الشرعي بعد
تسليم تحقق العرفي وخروجه عن كونه مسافرا بذلك لانه قاطع للسفر ح فلا يبقى مجال للاشتراط
ما زاد عليه لان الشرط ما ينتفي بانتفائه المشروط هذا وربما يناقش فيما ذكرناه من الوجوه الثلثة

مسافرا عرفا

لاثبات

لاثبات الوطن الشرعي بان ظاهر لفظ السؤال يقتضي بان السؤال عن حال مطلق الضيعة ودعوى كون
السؤال عنه هو الضيعة الواقعة في غير بلده رجم بالغيب وشان السائل لا يصلح قرينة على ذلك لتفاوت
الافهام وتفاوت احوال الشخص في فهمه والتفاته الى المطالب الشرعية وغيرها ومن ذلك يعلم ان
تفاوت حكم الضيعة عند العامة لا يصلح قرينة على ذلك واذا كان السؤال عن مطلق الضيعة
فجواب الامام عليه السلام ناظر الى جميع اقسام المطلق فمراده ع انه لا فرق بين الضيعة وغيرها فان
كان ناويا للاقامة عشرة ايام اتم كما انه لو لم يكن له ضيعة فالحكم ذلك وان كان مستوطنا اتم ايضا
كما في صورة انتفاء الضيعة ايضا فمقصوده ع التسوية بين وجود الضيعة وعدمها فان اقام
عشرة ايام او استوطن اتم على التقديرين والا فقصر عليهما نعم يبقى هناك تقييد الاستيطان
بستة اشهر فقد يدعى ان المراد به هو ان الوطن العرفي لا يتحقق باقل منها فالتقييد بها انما هو
لبيان اقل ما يتحقق به الوطن العرفي كما يراه المولى المحقق البهبهاني ره على ما في حاشيته ك وقد يقال على
ان ذكر الستة اشهر من باب التمثيل لا اعتبار بنفس الستة بالخصوص كما صرح به الفاضل القمي ره
فيما حكي عن مناهج الاحكام وح فلا يكون الحديث منافيا الا لبيان الوطن العرفي كما عليه المولى
المحقق البهبهاني ره وجماعة ممن تاخر عنه لمصيرهم الى انكار الوطن الشرعي لبنائهم على انه لا
يثبت الا باصطلاح من الشارع في لفظ الوطن وانه بعيد كما في مناهج الاحكام وجواهر الكلام ولكن
التحقيق ثبوت الوطن الشرعي وبيان ذلك انه قد ورد بعض الاخبار وان حملها صاحب الوسائل ره
وصاحب الحدائق ره على التقية نظرا الى كون الاتمام في المواضع المذكورة من مذهب العامة الا
ان الوجه خلاف ذلك لان التقية يتحقق بالاطلاق فينبغي المقيد منها سالما لا داعي الى حمله
عليها وح بموافقة الحكم المطلق للعامة لا يقتضي حمل المقيدات على التقية فيحمل على التقية ما دل
على انه يلزمه الاتمام بسبب مطلق الملك ويبقى غيره سالما والاصل عدم التقية ومن هنا نرى بعض
الاعلام قد حمل خصوص موثقة عمار في الرجل يخرج في سفر فيمر بقرية له او دار فينزل فيها قال
يتم الصلوة ولو لم يكن له الا نخلة واحدة اه وح نقول انك قد عرفت ان الاخبار على اصناف
الصنف الاول ما دل على وجوب الاتمام في الضيعة وغيرها كصحيحة الهاشمي عن رجل سافر من ارض
الى ارض وانما ينزل قراه وضيعته قال اذا نزلت قراك وضيعتك فاتم الصلوة وان كنت في غير ارضك

في خصوص الضيعة والملك
والمنزل والقرية دار بل على
عشرة وهذه الاخبار ره

فقد الثاني فما دل على وجوب القصر كرواية موسى بن حمزة ان له ضيعة دون بغداد فخرج من الكوفة
او بعد بغداد فاقيم في تلك الضيعة اقصر ام اتم فقال ان لم تنو المقام عشرا فقصر وهذان الصنفان
بحسب الظاهر متباينان الا انه خرج عن حكم الاول ما لو لم يكن له منزل في الضيعة او القرية بالاجماع
فانه لا يكفي مجرد ملك الضيعة بدون الاستيطان في الاتمام اجماعا كما هو المعروض من الكلام مع
قطع النظر عن ذلك القيد وخرج عن حكم الثاني وهو القصر ما لو استوطن تلك الضيعة او القرية على
الدوام حتى صير وطنا عرفيا وكذا ما لو نوى الاقامة فصير النسبة بينهما عموما من وجه لعموم ما دل
على الاتمام بالنسبة الى ما لو كان وطنا له عرفا او نوى الاقامة فيه بخلاف ما دل على القصر فانه مختص
بصورة انتفائهما وعموم ما دل على القصر بالنسبة الى ما كان له هناك منزل اقامه ام لا بخلاف
ما دل على الاتمام فانه مختص بما لو كان له منزل و يجتمعان فيما لو كان قد اقام هناك ستة اشهر في
منزل له فمقتضى الاول هو وجوب الاتمام ومقتضى الثاني انما هو وجوب القصر فيتعارضان في مادة
الاجتماع وقد تقرر في محله ان احد العامين من وجه لو كان اظهر من الاخر بالنسبة الى الاجتماع
بان يكون دخولها في احدهما ارجح من الاخر كان ذلك مرجحا لادخال مادة الاجتماع في الاظهر واخراجها
عن الاخر فيما نحن فيه اخراج ما اقام فيه ستة عن حكم ما دل على الاتمام وادراجها فيما دل على القصر
حتى يختص ذلك الدليل الاول بصورة عدم اقامة ستة اشهر فيكون الحكم هو القصر في صورة اقامة
ستة اشهر والاتمام في صورة عدم اقامتها مما لا وجه له قطعا فالاظهر ان يحكم بالاتمام في صورة اقامة
ستة اشهر فيخرج هذه الصورة عن تحت ما دل على القصر ويحكم بالقصر في صورة عدم اقامة ستة اشهر
فيحصل لنا بعد الترجيح الذي ذكرنا اصل اخر وهو الاتمام في الضيعة ونحوها اذا اقام فيها ستة اشهر و
يصير هذا الاصل مخرجا عن اطلاق ما دل على القصر في السفر من الاية ونحوها ومقتضاه ثبوت
الوطن الشرعي الذي ذكره الجماعة وتحقيق المقال ان تم دلالة الاخبار الناطقة باعتبار الاستيطان
على الوطن الشرعي فهو وان حكمنا باجمالها او بكونها معارضة وجب الرجوع الى الاصل ومن المقرر في
محله ان الاصول لو ترتبت في القرب والبعد كان اللازم هو الرجوع الى الاصل الاقرب في محل الارتفاع
الاصول الغريب ومعلوم ان الاصل الذي قررناه في الضيعة ونحوها اذا كان قد اقام فيها ستة اشهر
من الحكم بالاتمام اقرب من الاصل المقرر للسفر وهو القصر فيجب الرجوع الى الاقرب فتم ان هذا الذي

٧ مادة ص

ذكرناه

ذكرناه انما هو على مقتضى القواعد الذي اعتمد عليه الجماعة في اثبات الوطن الشرعي انما هو صحيحة ابن
بزيع حيث انه عم بعد ما حكم بالقصر استثنى الاستيطان فقال الا ان يكون له فيها منزل يستوطنه ثم ان
الراوي سئل عن الاستيطان بقوله ما الاستيطان فقال عم ان يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة اشهر
فاذا كان كذلك يتم فيها متى دخلها وتوضيح الحال انه عم اتى في الجواب بصيغة المضارع وهو قوله
يستوطنه ثم بعد سؤال الراوي عن الاستيطان اتى عم في الجواب بصيغة المضارع ايضا وهو قوله عم
يقيم فيه ستة اشهر وح نقول ان ما يحتمل في هذا الحديث وجوه الاول ان يكون قوله عم يقيم آه
للتجدد الاستمراري فيصير معناه انه يقيم في كل سنة ستة اشهر كما يكون قوله عم يستوطنه في هذا
الحديث وغيره اشارة الى هذا الاستيطان الذي فسره بقوله ان يكون له فيها منزل يقيم آه وهو
مذهب صاحب ك الثاني ان قوله عم يقيم آه انما هو للحال والمقصود به الاشارة الى فعلية الاقامة
وهذا يتصور على وجهين الاول ان يكون المراد به فعلية نية الاقامة بمعنى انه بالفعل ناو للاقامة
في الضيعة ستة اشهر بعد الوصول اليها الثاني ان يكون المراد به فعلية نفس الاقامة لا نيتها فهذه
وجوه ثلثة الرابع ان يكون المراد به التلبس الواقع في الماضي لكنه عبر عنه بصيغة المضارع استحضارا
لتلك الصورة ويدفع الاول بان معنى المضارع ليس هو الاستمرار بل ايجاد الفعل في المستقبل و
لو كان مرة واحدة غاية ما في الباب انه يستفاد منه الاستمرار بحسب قابلية المادة في بعض الموارد
او من علم رجحان لبعض اجزاء الزمان المستقبل على بعض في كلام الفصحاء والحكماء ولا يكون
ذلك الا عند عدم تعيين ذلك الجزء من الزمان المستقبل واما في مثل الاجوبة الصادرة عن
الائمة عم في مقابل اسئلة عامة الناس فلا يراد الا ما هو المتعارف وقد تعارف استعمال
المضارع في مقام استحضار الصورة الواقعة في الماضي او القضايا الفرضية كما في كلمات السائلين
عن الائمة عم وكلمات المستفتين من العلماء الا ترى الى السؤال الواقع من ابن بزيع حيث
قال سألته عن الرجل يقصر وكذلك في موثقة عمار حيث قال الرجل يخرج في سفر فيمر بمنزله فيحب عن
نفسه الرخصة فان المراد استمرار القصر او استمرار الخروج والمرور ومع ورود هذا الاستعمال
مما يضيق عن الاحاطة به منطقة الحصر والاحصاء وقد عرفت ان الاستمرار ليس معناه الحقيقي
الاصلي حتى يتمسك في اثبات ارادته باصالة الحقيقة مضافا الى انه فهم اكثر العلماء حتى تمسكوا

بصحيحة ابن بزيع على كفاية ستة اشهر في الابتداء كما نشأ عن القرينة او كون اللفظ ظاهراً فيما ذكرناه مع
ان في صحيحة علي بن يقطين كل منزل من منازلك لا تستوطنه فعليك فيه التقصير بصيغة المضارع وقد
روى هو ره عن الكاظم عليه السلام بطريق آخر حيث سئل عن الدار يكون للرجل بمصر والضيعة فيمر بها
انه عم قال ان كان مما قد سكنه اتم فيه الصلوة وان كان مما لم يسكنه فليقصر فاتى ره بالسكنى على
صيغة الماضي فظهر ان المراد واحد فتأمل ويندفع الثاني بانه لم يقل احد باشتراط نية اقامة ستة اشهر
عند الخروج الى الضيعة لانه لو كان ناويا للاقامة عشرة ايام اتم بالاتفاق من اصحابنا رضهم ويندفع الثالث
بان فعلية نفس الاقامة ستة اشهر مع كون المفروض انه ممن يتردد بالضيعة غير معقول لتوقف فعلية
نفس الاقامة المقيدة بستة اشهر على تحقق تلك المدة والا فقبل مضيها لا تكون الا بالنية فيتعين
الوجه الرابع وهو الذي ذهب اليه الاكثر من ثبوت الوطن الشرعي وكونه عبارة عما اقام فيه ستة
اشهر ولو مرة واحدة لكن يبقى بعد ذلك استبعاد ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الوطن بما ذكرناه فيه
فح نقول ان ثبوتها وان كان بعيداً عند الانصاف الا ان توقف ثبوت الوطن الشرعي على ذلك
ممنوع لانه يمكن ان يكون المراد بقول ابي الحسن عليه السلام يستوطنه مطلق الاقامة باعتبار تحققها
في ضمن فرد خاص من دون ان يكون اللفظ منقولا ويكون مقصود السائل بقوله ما الاستيطان
هو السؤال عن المراد بالاستيطان حيث احتمل ان المراد به مطلقه او نوع خاص منه فتحصل مما ذكرنا
ان الحق ثبوت الوطن الشرعي وان الدليل عليه صحيحة ابن بزيع مضافا الى الاجماع المنقول عن العلامة
ره والشهيد الثاني ره واستصحاب حكم التمام الذي تمسك به صاحب الجواهر ره وان كان عندنا
محل مناقشة لزوال الموضوع بل عدم تحققه لان الحكم الثابت للستة اشهر في اول الامر لم يتحقق
انه من جهة ثبوت الوطنية والا فكيف يشك فيه بعد ذلك بل يحتمل انه من جهة تحقق
الاقامة عشرة ايام بل هو القدر المتيقن ومعلوم انه لا اثر لتلك الاقامة ح وانها ليست
قابلة للاستصحاب وقد عرفت ايضا ان الاخبار الناطقة بالاتمام في الضيعة ونحوها لا بعد
معارضتها بالاخبار الناطقة بالقصر بعد ملاحظة كون النسبة بينهما هو العموم من وجه وكون
مورد الاجتماع داخلا في الاولى لظهورها بالنسبة اليه مما هو دليل عليه من صحيح الاسناد اليه
في الثلث ثم انه بقي هنا شيء وهو ان صحيحة ابن بزيع بعد كونها مسوقة لبيان الوطن الشرعي هل

هو مبنية

هو مبنية بجميع الاخبار المتضمنة للاستيطان نظرا الى ان السائل سأل عن الاستيطان فيكون المراد بلفظه
الواقع في الاخبار ذلك ام لا فتكون هي مسوقة لبيان الوطن الشرعي وتكون تلك الاخبار مسوقة
لبيان حكم الوطن العرفي ولا بد وجه الاول ان حكم الوطن العرفي لا يكون مدلولا عليه بتلك الاخبار
وانما يستفاد من الاجماع او من صحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام انه قال من قدم قبل التروية
بعشرة ايام وجب عليه التمام وهو بمنزلة اهل مكة وصحيحة صفوان عن اسحق بن عمار عن ابي
الحسن عليه السلام عن اهل مكة اذا زاروا عليهم اتمام الصلوة قال نعم والمقيم الى شهر بمنزلتهم هذا
وقد علم في طي ما ذكرناه مستند المنكرين للوطن الشرعي ومنهم الفاضل القمي ره ويعجبني نقل كلامه ره
قال في مناهج الاحكام الخامس ان لا يقطع سفره بوصوله الى الوطن وان لا ينوي ذلك في اول السفر
والوطن في اللغة هو محل الانسان كما صرح به الجوهري والمحل هو المكان الذي يحله كما صرح به ايضا
ولا يفهم من ذلك الا مجرد الحلول والقرار ولعل وطنت الارض ووطنتها واستوطنتها اتخذتها وطنا و
كذلك الايطان واما في العرف فيفهم منه انه يعتبر من ذلك واما كونه مولد الانسان ولا انه وقع استقراره
فيه كما هو متداول في كثير من اطلاقات اهل العرف فلم يثبت اعتبار العرف فيه بل الظاهر من العرف
العام ما يشمل ذلك وما يجعله محل سكناه مستمرا ولا يريد التحول عنه كذلك ولا يريد الخروج منه
ان كان لا ينوي عدم الخروج عنه ما دام العمر فيكفي فيه ما يظهر منه او اتخذ المنزل بناء الدار
وغرس البساتين والاشجار ونحو ذلك منضما الى قطع العلاقة من غير ذلك المكان وارادة
السكون في ذلك وكما لا يجب نية عدم الخروج منه ما دام العمر فكذا لا يجب نية البقاء مستمرا
وقصده مخطرا بالبال فيكفي الاستمرار الفعلي لمن يسكن في محل بالتمرد ويتم عليه ذلك وان لم يتفطن
لقصد البقاء ولا الخروج والظاهر ان الاستيطان والايطان ونحوهما تدل على ان الوطن قد يحصل
قهرا كما في الصورة المفروضة فاختياره في غير موضع القهر استيطان واما مجرد السكون في محل بلا
قصد الاستمرار فلا يبعد وطنيته وان طال العقد فيه وان كان معه اهله ثم ان ما يفهمه اهل
العرف هو ان يكون له فيه مقر ولا يفهمون اعتبار ملكية المقر ولا ثبوت مطلق الملك فيكفي
اجارة البيت ولو الى آخر عمره سيما في البلدة التي يتعارف فيها ذلك ثم ان الاقوى عندي في
تحقيق صدق المشتق حقيقة هو اعتبار رجوع المبدأ فكل ما في معنى المشتق كالوطن لم يرد به ما

الجامدات كالماء فلا يطلق الماء على الهواء المنقلب عنه حقيقة اذا عرفت هذا فالوطن لا يطلق حقيقة الا
على ما كان وطنا بالفعل واما اطلاق كثير من اهل العرف الوطن على المولد او مقر الآباء مع حصول
الاستقرار فيه مدة معتدا بها وان انقطع علاقته عنه فهو مجاز او اصطلاح خاص فان سلمنا كونه
حقيقة فيه فيكون اللفظ مشتركا لان كون الاطلاق على غيره مما اخذه وطنا واستقر به مدة
ثم انقطع علاقته عنه حقيقة غير مسلم بل هو مجاز لما بيناه بل الظاهر كون الاول ايضا مجازا لان
المتبادر هو محل السكون بالفعل والمجاز خير من الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول ان الاصحاب اتفقوا
على ان الوصول الى الوطن قاطع للسفر في الجملة واشتهر بينهم ان الوصول الى ضيعة له او قرية له
اقام بها ستة اشهر يكفي في ذلك [2] عند جماعة بل ادعى الشهيد الثاني ره والعلامة ره الاجماع على
ذلك وبعضهم كالفاضلين صرح بان ذلك يوجب اطلاق الوطن عليه عرفا وبعضهم كالشهيد
في الذكرى صرح بان هذا وطن شرعي وفيما ذكروه امور الاول منع اطلاق العرف بمجرد المقام
ستة اشهر بل لابد من قصد المقام مستمرا والثاني انه لا يكفي في تحققه حصوله في الماضي مع
انقطاعه والثالث انه لم يثبت حقيقة شرعية في ذلك والرابع ان ما استدلوا عليه من الاخبار
لا دلالة فيها على ما ذكروه وغاية توجيه كلامهم انهم فهموا من ذلك حقيقة شرعية وانه
كان مرادهم انه قصد التوطن العرفي لكن اتفق انه قطع علاقته بعد اتمام ستة اشهر ويكفي عندهم
حصول المبدء في الماضي كما هو مختارهم في المشتق وثبوت الحقيقة ممنوع سيما ما استدلوا عليه
والتوجيه بما ذكرناه من قصد التوطن العرفي وكون الستة اشهر اتفاقيا غير مطابق لاطلاقات
كلامهم بل صريح بعضهم وكون المشتق حقيقة فيما انقضى عنه المبدء خلاف التحقيق كما بيناه
في الاصول فالمعتبر ان الوطن بالفعل ولا يكفي حصوله في الماضي مع انقطاعه والمعتبر هو ما
يصدق عليه عرفا فلا يعتبر اقامة ستة اشهر ويدل عليه الاخبار الصحيحة ففي كثير منها كل منزل
لا تستوطنه فعليك فيه التقصير وفي بعضها انما هو المنزل الذي توطنه وفي جمع السائل عن
الاتمام والظاهر انه بلفظ المضارع المخاطب العام والمضارع حقيقة في الحال او الاستقبال
والاجماع قرينة على عدم ارادة الاستقبال فتعين الحال وايضا معنى الاستيطان هو اتخاذه
وطنا وهو يحصل بقطع العلاقة من غير ذلك المكان وارادة الاستقرار مستمرا في ذلك المكان

والشروع

[2] وان كان قبل

٣

والشروع في الاستقرار والتمكن ولا يشترط اهل العرف في ذلك فعلية الاقامة ستة اشهر جزما
ولا يضر كون الاقامة اقل منها بكثير فضلا عن يوم او يومين كما يضر ذلك عند المشهور ويجيء
الكلام في مستند المشهور والحاصل ان طريقة فهم اهل العرف لا يقتضي الا ما ذكرنا وبذلك يخرج
عن صدق المسافر ايضا فيجب عليه التمام بذلك واستدل الاصحاب بصحيحة محمد بن اسمعيل عن الرضا
عليه السلام قال سألته عن الرجل يقصر في ضيعته فقال لا بأس ما لم ينو مقام عشرة ايام الا ان يكون
له فيها منزل [1] يقيم فيه ستة اشهر فاذا كان كذلك يتم فيها متى يدخلها وانت خبير بانه
لا دلالة فيها على ما ذكروه فان المضارع لا دلالة له على الماضي بوجه فيمكن تطبيق الرواية
على المختار وهو ان يقال الظاهر من لفظ الاستيطان في الاخبار الصحاح اتخاذ الضيعة وطنا و
معناه عرفا هو ما قدمناه فالمطابق في تفسير الامام ع حمله على الظاهر لفظ الاستيطان انما هو جعل يقيم
مفيدا للتجدد كما هو الظاهر من المضارع والموافق للاستمرار المعتبر في معنى الوطن عرفا و
الاستمرار العرفي يحصل بجعلها احد الموطنين بل احد المواطن فيصدق على الاعراب والاكراد
واللذين لهم منزلان في الصيف والشتاء ولهم منزلان فيهما فضلا عن في طول السنة ان
له مواطن اربع وهذا مما يشهد به الوجدان فلا يثبت بهذه الرواية حقيقة شرعية فيما
ذكروه ولا يوجب سؤال الراوي عن حقيقة الاستيطان مع كونه من اهل العرف واللسان علمه
بان الشارع وضع الوطن لمعنى جديد في الجملة لكن لا يعرفه بالخصوص فان الظاهر ان سبب السؤال
هو حصول الاشتباه في افراد المعنى العرفي فان من الظاهر ان السؤال عن مثل هذه الاخبار هو الورود
في الضيعة والقرية والمنزل مع كون مسكنه في موضع اخر فلما كان تعدد الوطن بل المسكن نادرا
لاهل الامصار واعتباره موهما لاعتبار امر اخر من الشارع سأل الراوي عن الاستيطان فاجاب
عليه السلام ايضا بما يوافق العرف في صورة التعدد ايضا ونظائر هذا السؤال كثيرة مثل السؤال عن
الكر ونحوه والمراد والله تعالى اعلم هو التمثيل لا اعتبار نفس الستة بالخصوص يعني اذا كان
يقيم في كل سنة ستة اشهر فهو وطنه كما يظهر من تعبير الصدوق ره في الفقيه وتبعه جماعة
منهم الفاضلان المحققان صاحب المنتقى وصاحب ك بل ادعى في ك تصريح الخبر بذلك فعلى هذا
فيكفي في ذلك العزم على اقامة ستة اشهر او اقل او اكثر في كل سنة في مكان مع تأسيس منزل وسكنى

[1] يستوطنه فقلت ما الاستيطان فقال ان يكون له فيها منزل م

فيه متلاً مع الشروع فيه وحصول الاستقرار في الجملة ولا يجب اتمام الستة اشهر كالبلد الواحد وكالبقر
ونحو ذلك عدم حصول الاقامة في احدى السنوات بسبب سفر او عارض اخر اذا لم يتغير اصل العزم فاعتبار
ذلك ليس باعتبار مضي ستة اشهر فيه بل باعتبار فعلية العزم وحصول شيء من الفعل وبالجملة
حكمه مستمر ما لم ينقطع عنه العلاقة وبتغير العزم فليس في اخبار اعتبار الاستيطان ما يدل على
المشهور نعم في صحيحة سعد بن ابي خلف قال سال علي بن يقطين ابا الحسن الاول عليه السلام عن الدار تكون للرجل
بمصر او الضيعة فيمر بها قال ان كان مما قد سكنه اتم فيه الصلوة وان كان مما لم يسكنه فليقصر وهو
لا يتم على مذهبهم لعدم الدلالة على الستة والجمع بينها وبين صحيحة محمد بن اسمعيل غير ممكن لانها تدل على
الستة الواقعة في الحال الخبر اعتبار المضي واما على ما بيّنا فعدم امكان الجمع اوضح لحملها على الماضي المتصل
بالحال الغير المنقطع لا يقال عدم اعتبار جزء من الخبر لا يستلزم بطلان الاستدلال فيه فان المستفاد من
الرواية اعتبار الحال والستة اشهر فاذا سقط اعتبار خصوصية الحال فيضم الصحيحة الى صحيحة
سعد فيتم المطلوب لانا نقول ان الاجزاء العقلية مما لا يجري فيه ما ذكرت والثابت من الرواية
هو الستة الواقعة في الحال فالحال بمنزلة الفصل لا بقاء للجنس بدونه كما حقق في محله فلا يبقى
للمشهور الا الاجماع وهو لا يعارض الاخبار الصحاح المستفيضة مع ان في اصل دعواه اشكالاً
سيما مع ملاحظة فتوى الصدوق ره واطلاق جماعة من الاصحاب مثل الشيخ ره في النهاية وابن
البراج وابي الصلاح اعتبار الاستيطان من غير تصريح باعتبار الستة وانما اطنبنا الكلام
في هذا المقام لكونه من مزال الاقدام انتهى وقد نقلنا كلامه ره بطوله لاشتماله على ما يؤيد
بعض ما ذكرناه وعلى ما يظهر سقوطه مما بيّناه وعلى ما ابداه من عنده مع كونه رفع الله قدره من
جملة الاساطين والانظار كالاحوال مختلفة فلعل الناظر فيه يستفيد ما لم يلتفت اليه غيره
ومحصل المقال ان المثبتين للوطن الشرعي لا يخلو حالهم من ان يقولوا ان الاخبار مسوقة لبيان العرف
العرفي ويكون ذكر ستة اشهر اما من باب المثال او الغالب او اقل ما يتحقق به او يقولوا ان الاخبار
المعتبرة لستة اشهر ناظرة الى الوطن المتخذ جعلاً في الوطن لا الاصلي او الشرعي وهم فرق ثلث الاولى
من اعتبر الاقامة بنية الدوام لستة اشهر في الابتداء لكن مع وقوع الاعراض بعد ذلك المصنف ره
في المعتبر في ظاهر كلامه وصل صاحب الجواهر ره الثانية من اعتبر ستة اشهر في كل سنة كصاحب ك

الثالثة

الثالثة من اعتبر ستة اشهر من سنة كما هو مذهب الصدوق ره على ما نقله صاحب المستند والمثبتون
للوطن الشرعي ايضاً مختلفون فمنهم من اعتبر ستة اشهر بدون الملك والمنزل ومنهم من اعتبر الملك
دون ستة اشهر ومنهم من اعتبر مجرد نية الاستيطان ومنهم من اعتبر ستة اشهر مع مطلق الملك
ومنهم من اعتبرها مع المنزل وان لم يكن ملكاً والاصح اعتبار المنزل المملوك اما اعتبار المنزل
فللنص عليه في الاخبار واما اعتبار كونه مملوكاً ففي جهة اللام والاضافة الظاهرتين في الملك
عرفاً وحكى عن العلامة ره انه قال لا اعتبار بستة اشهر مع مطلق الملك وان لم يكن منزلا له و
انه استدل على ذلك بروايتين احديهما صحيحة ابن ابي خلف قال سال علي بن يقطين ابا الحسن
الاول عليه السلام عن الدار تكون للرجل بمصر او الضيعة فيمر بها قال ان كان مما قد سكنه اتم
فيه الصلوة وان كان مما لم يسكنه فليقصر وجه الدلالة ان الدار والضيعة مؤنثان لم يصح
ان يرجع ضمير كان المذكر في الفقرتين اليهما كما لا يصح عوده الى الرجل بدلالة ان جزء لفظة
مما والا كان اللازم ان يقول ممن فيتعين عوده الى المصر فيصير الحكم حينئذ وجوب اتمام الصلوة
في المصر بسبب سكناه فيه ووجود ملك له من الدار والضيعة فيه وان لم تكونا مما سكنهما و
ذلك هو المطلوب من كون مطلق الملك كافياً وان لم يكن منزلاً واجيب عنه بان الامر في التذكير
والتانيث سهل فلعل تذكير الضمير انما هو لمرعية ونحوه ولا يخفى ما فيه لان مراعاة التذكير و
التانيث انما هي على مقتضى الاصل ولا بد في اثبات العدول عنه من دليل وعدّ كون الامر في التذكير
والتانيث سهلا لا يعين ارتكاب خلاف الاصل فلا بد من اقامة الدليل ثم الاعتذار بان الامر
في التذكير والتانيث سهل والثانية موثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل
يخرج في سفر فيمر بقرية له او دار فينزل فيها قال يتم الصلوة ولو لم يكن له الا نخلة واحدة ولا
يقصر وليصم اذا حضره الصوم وردّها صاحب ك ره بناء على اصله بانها ضعيفة السند باشتمالها
على جماعة من الفطحية وردّها غيره بكونها محمولة على التقية لموافقتها لمذهب العامة وفي الث
بانها مما اعرض عنه الاصحاب ره فلا تعارض صحيحة اسمعيل بن الفضل قال سالت ابا عبد الله ع
عن رجل سافر من ارض الى ارض وانما ينزل قراه وضيعته قال اذا نزلت قراك وضيعتك فاتم الصلوة
فاذا كنت في غير ارضك فقصر ومعلوم ان النخلة غير الارض الا ان يوجه الموثقة بان التعبير مبني على

باعتبار المكان

الغالب من ان مالك النخلة يملك ارضها ايضا ولو بعد بما استقر فيه هذا وينبغي التنبيه على امور الاول
ان ظاهر القائلين بوجود الوطن الشرعي باعتبار اقامة ستة اشهر فيه هو انه لا بد ان يكون المكلف
ممن يتم الصلوة في ذلك المكان من ابتداء كونه فيه بان ينوي الاقامة مثلا وعلى هذا فلو بقي ثلثين
مترددا فكان تكليفه القصر الى الثلثين والاتمام بعدها فهل تحسب مضيهما مترددا لم يكن تلك المدة
التي هي الثلثين محسوبة من جملة الستة اشهر اذا بقي هناك بعدها خمسة اشهر خلافا لما حكي عن المحقق
الاردبيلي من انه على القول باعتبار الوطن الشرعي لا يشترط فيه ذلك والوجه في التقييد بقولي
على القول باعتبار الوطن الشرعي هو انه ممن ينكر الوطن الشرعي ثم انه هل يتعين كون اتمام
الصلوة من جهة نية الاقامة او يلحق بها ما في حكمها مما بعد الثلثين من صلوة من بقي في البلد الذي
وصل اليه مترددا وكثرة السفر ويلحق بها جميع ما يوجب الاتمام كالعصيان بالسفر او بشرف البقعة
كالحاير او السهو والجهل بان اتم سهوا او جهلا وجوه اقويها الاول لان الثابت انما يرتفع بضده
وضد السفر انما هو الاقامة دون مجرد اتمام الصلوة الذي يجتمع مع ضدها في بعض الموارد كالاتمام
في سفر المعصية قال في المستند هل يشترط في الاقامة ستة اشهر كون هذه المدة كلها مما يتم فيه
الصلوة لاجل الاقامة او يكفي الاتمام ولو لاجل البقاء ثلثين يوما مترددا او الاتمام سهوا او
لكونه كثير السفر او عاصيا يعني الظاهر الاول لا لاجل اشتراط اتمام الصلوة فيه لعدم دليل عليه
بل لاجل عدم صدق العزم على اقامة ستة اشهر بدون ذلك انتهى وهو قريب مما قلناه وان كان
قوله لاجل عدم صدق العزم على اقامة ستة اشهر بدون ذلك لا يخلو عن حزازة لان اتمام الصلوة
من لوازم الاقامة لا من مقدماتها الموقوفة عليها فافهم الثاني انه هل يعتبر التوالي في الستة
اشهر ام لا قال الفاضل المحقق فيما حكي عنه من مناهج الاحكام اختلف كلامهم في اعتبار التوالي في
ستة اشهر والاظهر ذلك انتهى وهو يعطي وقوع الخلاف وعثورنا على القائل باعتبار التوالي
اختياره ذلك وفي المستند هل يجب التتابع والتوالي في الاشهر قال في خيرة الظاهر لا
نسبه الى جماعة وحكي نفاه الفاضل والشهيدان للعموم واما لاثر عدم الاشتراط وعن ظاهر المعتبر اعتباره
وقواه بعض الاجلة فالاثر المتبادر والعموم الذي ادعوه يمنع البته والاشتاة ممنوع ثم قال
اقول وهو الاظهر عندي في تحقق الوطن الشرعي للتبادر الذي ادعاه كما مر تشاليه الاشارة ولا

اقل من الشك

اقل من الشك في صدق ستة اشهر بالمتفرقة سيما في خلال السنين الكثيرة فلا يتم ترتيب ما يترتب
عليه من الحكم انتهى وفي الجواهر ان صريح العبارة يعني الحق كغيرها عدم اعتبار التوالي في الستة
الحان قال لكن قد يشكل بانصراف التوالي من الاطلاق ومما ثله من الفتاوى كما قيل في امثاله من قبل
الحيض وغيره خصوصا مع امكان دعوى ظهور لفظ الاستيطان في ذلك سيما في قضية الاطلاق
بناء على عدم انسياق التوالي منه الاكتفاء باقامتها مطلقا وان كان بعضها على وجه القصر ولو
سلم فلا يعتبر الاتمام بنية الاقامة بل يكفي فيه ما يحصل بالتردد ثلثين يوما او بسببية الاتمام
التي عدل عنها بعد الصلوة تماما كما صرح بهما بعضهم بل قد يقال بكفايته اذا كان منشأه الاتمام
في ذلك من جهة المكان كحائر الحسين عم وغيره او العصيان او كثرة السفر وان كان بعيدا بل الاقوى
خلافه ولا ريب في ان الاحوط ان لم يكن الاقوى اعتبار التوالي وان لم اجد احدا صرح به الا ما
المقدس البغدادي بعد ان اختار عدم اعتباره انه لا يتجاوز في المتفرقة الى ما دون شهر وبالجملة
ينبغي ان يراعى الصدق عرفا ولا ريب انه اذا قصد اقامة السنة وكان يخرج في الاثناء الى ما فرسخ
مخافة من الذهاب والاياب في يوم واحد هو على عزمه لم يصدق عليه انه اقام الستة عرفا انتهى
وللنظر فيه مجال اذ من الواضح الفرق بين التتابع العرفي والصدق على ان قضية الاطلاق القائل بكفاية
المتفرقة عدم اعتبار ذلك بل ولا اعتبار قصد التوطن هذه المدة بل يكفي اتفاق وقوعه منه ولو
تدريجا اللهم الا ان يدعى ظهور لفظ الاستيطان في ذلك فتامل انتهى اقول لا ريب في ان ما
ينصرف اليه اطلاق لفظ اقامة الستة اشهر ونحوها انما هو التتابع فهو المفهوم عرفا في امثال
هذا التركيب ان كان يتبع قصد الناذر اذ لو نذر صيام ستة اشهر او اوصى بان يستاجر له
من يصوم ستة اشهر ولعل عدم انسياق التتابع في النذر ونحوه انما هو من جهة خصوص
التركيب فان الغالب عدم القصد الى التتابع وان ما ذكره المقدس المذكور قده مما لا يعلم له دليل
ولا وجه لعدم الاكتفاء بما دون شهر على تقدير الاكتفاء بالمتفرقة ولعله تخيل ان عدد الستة
اذا لوحظ كان كل واحد جزءا منه فاذا كان المعدود هو الشهر يصير كل شهر جزءا فيعتبر الستة
اشهر ستة افراد كل واحد منها شهر فلا تبعان يا قوعند المتفرقة بنزول ما دونه ولكنك خبير
بان المقصود من ستة اشهر ليس الا قطعة من الزمان وكل من الاشهر جزء لها كما ان اليوم وخمسة

وخمسة ايام كذلك فلا وجه لما ذكره ره ثم انه يبقى هذا الاشكال على القائلين بالاكتفاء بالمتفرقة وهو
انه كما ان اليوم جزء من الستة اشهر فيعتبرون الايام كذلك الساعات فيلزمهم اعتبارها ايضا و
اعتبار الملفق من الايام والساعات وكذا يلزمهم الاكتفاء بالمتفرقة وان اتفق حصولها في عشرين
سنة مثلا ولا يمكن بعد الالتزام به من جهة عدم انسياق مثله من الاخبار هنا وذكر بعض مشايخنا
ره انه بعد ملاحظة اختلافهم في لزوم التتابع او اكتفائهم بالمتفرقة يتجه الاشكال على صاحب
الجواهر ره ومن قال بمقالته كالمحقق البهبهاني وكاشف الغطاء ره وصاحب الرياض ره من انه يلزم
بالوطن الشرعي هو ان يتوطن بنية الدوام ستة ثم يعرض عنه وذلك لان المكتفين بالمتفرقة
منهم من يشترط في تحقق الوطن الشرعي نية الاقامة عشرة واتمام الصلوة من جهتها والاستيطان
بنية الدوام غير موقوف على الاقامة بل ينافي لها ومنهم من يلحق بها انقطاع السفر بمجرد ذلك
وكثرة السفر ومنهم من يلحق بها الاتمام سهوا او جهلا او لشرف البقعة او من جهة كونه عاصيا
بسفره واشتراط نية الاقامة والاختلاف في قيام غيرها مقامها ينافي كونهم يعتبرون في الوطن
الشرعي مجرد الملك ونية الدوام ثم الاعراض لانها اذا تحققت لزم اتمام الصلوة ولو كانت
اقامته يوما بين فلا وجه لاشتراط الاقامة والاختلاف فيما يقوم مقامها اقول الذي يظهر
الان هو ان صاحب الجواهر ره لا يريد حصر الوطن الشرعي على ذلك بل هو عنده اعم منه و
من غيره فانه ره قال في التحقيق ح المستفاد من ملاحظة الجمع بين مجموع النصوص المعتضدة
بالاجماعين والفتاوى اثبات الوطن الشرعي مع العرفي لكن الاحوط الاقتصار فيه على الملك
المنزل الذي استوطن ستة اشهر ولو مرة بل الاحوط الاقتصار فيه على الملك المزبور الذي قصد
فيه الاستيطان مدة العمر وطبر فيه ستة اشهر بهذه النية الا انه عدل عنه الى غيره لا الذي قصد
من اول الامر الجلوس فيه ستة اشهر ولو لغرض او تجارة او نحوها اذ ظاهر لفظ الاستيطان و
السكنى ونحوها في العبارة السابقة ذلك لا المراد منها المكث فيه ستة اشهر انتهى ثم تجعل
ذلك هو الاحوط استنادا الى ظاهر لفظ الاخبار لا يعطى انه مراد العلماء ذلك وكذا ما قبله لا
يعطى تفسير كلمات الاصحاب فما قيل الثالث انه يعتبر في الوطن الشرعي كون المنزل ملوكا و
سبق الملك على الاستيطان او مقارنته له وبقاء الملك كل ذلك بدلالة الاخبار فيكون على الحكم

الاول

الاولى اللام والاضافة وعلى الاخيرين سببا لها فلا يكفي المساجد والمستعار والموقوف وبذلك
يظهر سقوط ما في المستند لا يشترط في المنزل الملكية لصدق المنزل على المساجد والعارية ونحوهما
والمنزل اعم من المملوك وغيره نعم في بعض الاخبار قيد بمنزل له او منزله او بيته او دار
المتبادر من اللام والاضافة الاختصاص دون الملكية ومنه يظهر عدم الاكتفاء بالوقوف
العامة كما صرح به في الذخيرة لعدم تبادر هذا النوع من الاختصاص واما الخاص به فلا شك
في دخوله فيه كما نقله في الذخيرة عن جماعة من الاصحاب والظاهر انه لا يشترط الخصوصية بل اذا
كان وقفا على محصورين هو منهم كان كافيا ايضا انتهى وكذا لا يكفي لو نقل الملك عن الاستيطان
بان اشتراه بعد اعراضه عن الاستيطان وكان في حال العزم على ما له ولا العزم كما لا يكفي
الملك السابق بعد زواله ونشترط في الملك الذي وصفناه بقاؤه بشخصه فلا يكفي بقاء
النوع ومن هنا قال في الجواهر ولو زال ملكه الذي كان مقارنا للاستيطان لكن قد ملك
او عنده دخل في ملكه شيء اخر من منزل او غيره بناء على الاكتفاء به فالظاهر احتياج الاستيطان
الجديد الاستيطان لعدم صدق استيطان الملك ستة اشهر وعدم صدق تمام الملك الذي
اشترطناه في تاثير الاستيطان تلك المدة الذي يظهر في شخص المملوك المعلوم لا النوع او
الصنف ومن هنا قال في الذكرى فلو تعددت المواطن كفى استيطان الاول منها ما دام على ملكه
فلو خرج اعتبر استيطان غيره مراده من التعدد التجدد بقرينة لفظ الاول في كلامه لكن
حكى عن الذكرى انه يظهر منها الاكتفاء بالاول وان خرج انتهى ما في الجواهر الرابع انه هل
يعتبر استيطان نفس المنزل او يكفي استيطان البلد الذي هو فيه مقتضى صحيحة ابن ابي
نصر من الاخبار الصحيحة انما هو استيطان نفس المنزل الا ترى الى قوله عم كل منزل لا تستوطنه
فليس لك بمنزل وليس لك ان تتم فيه فانه يدل على استيطان نفس المنزل ولكن صحيحة ابن
ابي نصر تعطي الاكتفاء باستيطان البلد لانه سئل عن الرجل يكون للرجل بمصر او الضيعة
فيمر بها قال ان كان مما قد سكنه اتم فيه الصلوة وان كان مما لم يسكنه فليقصر بناء على
رجوع ضميره كان الى المصر لا الى الضيعة ونحو ما تقدم في الجواب عن استدلال العلامة به على
كون المناط مجرد الملك ومقتضى الثاني انه لو اقام في البلد ستة اشهر وكان له بها دار يجب

وكان قد عقد اقامته قد سكن دارا اخرى باستيجار او استعارة او نحوهما فتحقق الوطن الشرعي في
حقه بخلاف الاول الخامس انك قد عرفت ان الوطن على ثلثة اقسام وطن اصلي هو مقره و
مولده ووطن متخذ اتخذه بعد ان كان مقره غيره ووطن شرعي وحال الاول معلوم لان
حكمه الاتمام وهو واضح وقد عرفت حال الثالث واما الثاني وهو المتخذ الذي هو وطن
عرفي فقد اختلفوا في كيفية تحققه على اقوال الاول انه يكفي في تحققه وترتب حكم وجوب
الاتمام عليه مجرد نية التوطن والمقام على الدوام فيتم صلوته من يومه وكذا لو سافر
وعاد اليه فلا يلزم في الاتمام هناك ان ينوي الاقامة عشرة ايام وهذا هو الذي ذهب اليه
كاشف الغطاء قدس سره الثاني انه يعتبر مع نية التوطن تحقق المقام بالفعل بقدر ما يصدق
عليه عرفا انه متوطن نظرا الى ان المقصود لما كان اثبات الوطن العرفي فلا بد وان يكون مما يحكم
اهل العرف بتحققه ولا يحكمون به الا بعد تحقق الاقامة في الجملة لعدم علمهم بالقصد او عدم
اعتبارهم به الثالث انه يعتبر مع نية التوطن اقامة عشرة ايام بالقصد نظرا الى ان مجرد النية مما
لا يترتب حكم الاتمام عليه فلا بد وان يقترن بما جعله الشارع في حكم التوطن وهو اقامة
العشرة حتى يترتب عليه الحكم الذي هو وجوب الاتمام الرابع انه يعتبر مع نية التوطن تحقق اقامة
ستة اشهر وهو الذي صرح به الشهيد في الذكرى حيث قال لو هل يشترط هنا استيطان ستة
اشهر الاقرب ذلك ليتحقق الاستيطان الشرعي مضافا الى العرفي انتهى وانت خبير بما في التعليل
الذي ذكره لانه بعد تحقق العرفي لا يبقى حاجة الى انضمام الشرعي اليه كما انه لهذا استشكل
في حكم الوطن باتخاذ المكان دار المقام فيما حكي عن البيان ولكن بعض مشايخنا اختاره واستقر
به في الذكرى ووجهه بانا في ريب من تحقق الوطن العرفي بمجرد النية ولكن لما وجدنا ان
الشارع جعل ستة اشهر هو المناط في الاتمام عند وجود الملك ليتحقق الوطن الشرعي استكشفنا
بذلك عن ان الوطن العرفي المحكوم عليه بوجوب الاتمام يحصل بذلك هذا وعندي ان
هذا الوجه وما ذكر وجها لاعتبار اقامة عشرة ايام مجرد استحسان يشبه الاعتبارات والنكات
النحوية كما لا يخفى على من تدبر كما ان تعليل القول الثاني بان اهل العرف لا يعلمون بالقصد
واضح السقوط لان المعيار هو الواقع والمفروض انه في الواقع متلبس بنية التوطن ولو فرض ان

اهل العرف علموا بنيته حكموا به فهذا يظهر سقوط دعوى انهم لا يعتبرون بالقصد فالحق ان نية الاستيطان
على الدوام بمجردها وبمفروضنا وهو ان لا يكون له هناك ملك كافية في تحقق الوطن العرفي و
صدق اسمه عند من علم بنيته تلك وهذا القدر كاف في الحكم بالاتمام فلو سافر بعدها وقبل اقامة
عشرة غير معرض عن الاستيطان هناك كان الواجب عليه هو الاتمام عند رجوعه الى ذلك المكان
وان لم يكن من قصده مقام عشرة ايام السادس ان الوطن الشرعي قابل للتعدد بان يكون لواحد
وطنان بل اوطان واما الوطن المتخذ فان قلنا بانه يكفي في تحققه النية وحدها او مع اقامة عشرة
ايام او اقامة مدة توجب تسميته وطنا عرفا فلا اشكال في انه يمكن فيه التعدد بما يزيد على الاثنين
وقد اكتفى صاحب كاشف الغطاء ره في انعقاده بالنية ومع هذا حكم بانه لا يزيد على اثنين وهو ظاهر
شكل لكن وجه بوجهين احدهما ما ذكره ولده صاحب انوار الفقاهة ره من ان زيادة الوطن
المتخذ على اثنين مما يستبعد عرفا فلا يسمى عندهم من اقام في ثلثة اماكن متوطنا فيها ولا يطلق عليه
ذلك قلت ثانيهما انه ره لما كان ممن يعتبر الوطن الشرعي حمل صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع على
بيان المعنى العرفي اعني المتخذ نظرا الى انه سئل عن حكم الضيعة وليس من شانها ان تكون
وطنا اصليا فلا بد من ان تكون وطنا متخذا فاجاب عليه السلام بانه ان كان له فيها منزل يستوطنه
اتم ثم سئل السائل عن معنى الاستيطان الذي هو من جملة الالفاظ العرفية فقال ع ان يكون
له فيها منزل يقيم فيه ستة اشهر فلا يكون الا بيانا للمعنى العرفي لكن صيرورة الصحيحة مبينة
لما ذكره ره من عدم زيادة الوطن على اثنين يتوقف على ان يكون قد فهم ره منها ما فهمه صاحب
الذخيرة من اقامة ستة اشهر في كل سنة والا فلا يقتضي نفي ما زاد على الاثنين فتدبر السابع ان
كاشف الغطاء قدس سره عمم الوطن المتخذ الى ما هو متخذ بالاصالة والى ما هو متخذ بالتبع مثل
ما لو كان المستوطن عبدا او زوجة او نحوهما فيجري على القسمين حكم تعين الاتمام وهو كذلك
لشهادة العرف بكون التابع ايضا ممن يسمى مستوطنا الثامن ان الحكم بالاتمام مخصوص بمن
تحقق في الوطن الشرعي ام يجري في حق الجنان ايضا فالمحكي عن ابن الجنيد ره اشتراط الاول قال ره
فيما حكي عنه من وجب عليه التقصير في سفره فنزل اعترلا او قرية يملكها او بعضها اقام وان لم يقم ه
المدة التي توجب التمام على المسافر فان كان عجنانا بها عنهما انه لم يتم انتهى وربما قيل انه في الاخبار

وان قلنا بانه يعتبر فيه
وان قلنا بانه يعتبر فيه
ستة اشهر في كل سنة
فلا يمكن زيادته على الاثنين
منه

شهادة على ما اختاره ففى صحيحة الهاشمى عن رجل سافر من ارض الى ارض فانما نزل قراه فى ضيعته
قال اذا نزلت قراك فصلها فاتم الصلوة وفى موثقة الساباطى فى الرجل يخرج فى سفر فيمر
بقرية له او دار فينزل فيها قال يتم الصلوة وانت خبير بانه لا دلالة فى شىء من الروايتين الا
المذكورتين على ما استشهد له القائل فتدبر الشرط الرابع ان يكون السفر سائغا واجبا
كحجة الاسلام او مندوبا كزيارة النبى صلى الله عليه وآله او مباحا كالاسفار للتاجرين فى
لو كان معصية لم يقصر كاتباع الجائر وصيد اللهو قال فى ذ هذا الشرط مجمع عليه بين
الاصحاب كما نقله جماعة منهم المصنف ره فى المختلف والعلامة ره فى جملة من كتبه ويدل عليه روايات
منها ما رواه ابن بابويه ره فى الصحيح عن عمار بن مروان عن ابى عبد الله عم قال سمعته يقول من
سافر قصر وافطر الا ان يكون رجلا سفره الى صيد او فى معصية الله تعالى او رسولا لمن
يعصى الله عز وجل او طلب عدو او شحناء وسعاية او ضرر على قوم مسلمين وما رواه الشيخ
عن عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله عم عن الرجل يخرج الى الصيد ايقصر ام يتم قال
يتم لانه ليس بمسير حق وعن ابى سعيد الخراسانى قال دخل رجلان على ابى الحسن الرضا عم
بخراسان فسألاه عن التقصير فقال لاحدهما وجب عليك التقصير لانك قصدتنى وقال للاخر
وجب عليك الاتمام لانك قصدت السلطان اعلم ان سفر المعصية على اقسام احدها ان يكون
غاية السفر معصية بمعنى ان يكون سفره لاجل الوصول الى المعصية كالسفر لاجل قطع الطريق
او الجناية لسلطان الجور او قتل نفس محقونة الدم ونحو ذلك ثانيها ان يكون نفس السفر معصية
كالفرار من الزحف واباق العبد وهرب المديون مع القدرة على الاداء والزوجة الناشزة
بناء على حرمة المذكورات بالخصوص عليهم لا من جهة وجوب ما ينافيها عليهم وجزم فى المستند
بكون اصل السفر منهيا عنه شرعا اذا اختصصنا فى الفرار من الزحف عموما فى الاباق من العبد
والنشوز عن الزوج وسفر الولد بدون اذن الوالد وسلوك السبيل المخوف او مع المرض المضر معه
السفر ونحو ذلك ثم قال ومن هذا القسم يتضح لو كان نفس السفر معصية ما كان السفر تصرفا
فى ملك الغير فانه يكون هذا السفر منهيا عنه لان النهى عن تصرف فى ملك الغير نهى عن جميع انحاء
التصرف ومنها الحاصل بسبب السفر كالسفر بركوب الدابة المغصوبة فان الحركة السفرية هى التصرف

فى الدابة

الشحنا العداوة
صحاح

فى الدابة وكالسفر بالنعل المغصوب انتهى ثالثها ان لا يكون الغاية محرمة ولا السفر منهيا عنه فى ذاته
واصالة ولكن يكون سببا للحرام ويستلزم له حتى يكون السفر محرما بالتبع ومن هذا القسم ما
كان ضدا لخاص الواجب مضيق فيستلزم السفر تركه كالسفر المستلزم لترك اداء الدين
الواجب اداؤه فورا عند مطالبة الدائن مع قدرة المديون ونحوه او لم يكن الغاية المقصودة من
السفر هو الفرار من الاداء وانما كانت الغاية المقصودة هى الزيارة او التجارة او غيرهما من
الاغراض وكذلك الحال فى تحصيل العلم الواجب الذى يستلزم السفر تركه رابعها ان لا تكون
الغاية محرمة ولا يكون السفر سببا للحرام ولكن يقترن به المعصية ولا ينفك فيه من معصية
كالاشتغال بغيبة المؤمنين او بالملاهى التى كان مشتغلا بها فى الحضر ولا اشكال و
لا خلاف فى وجوب الاتمام فى القسم الاول ووجوب القصر فى الرابع واما الثانى فقد
وقع الخلاف فيه فذهب الشهيد الثانى فى روض الجنان الى وجوب القصر فيه نظرا الى اختصاص
النصوص الدالة على وجوب الاتمام فى سفر المعصية بالسفر الذى غايته المعصية ورجح جماعة
وجوب التمام فيه واستدل له بعموم رواية عمار بن مروان التى هى اول ما ذكرناه من
اخبار المسألة فانها تتناول مطلق العاصى بسفره والتعليل المستفاد من رواية عبيد بن زرارة
نظرا الى ان الحق فيها اما بمعنى الحقيق واللائق او الواجب وايا ما كان فليس السفر المحرم بنفسه
اصلا او تبعا من جملته لان المنهى عنه لا يكون حقا والاجماع المنقول من جماعة كما قيل و
بعموم التعليل بان التقصير تخفيف من الله سبحانه ورحمة منه وتعطف لمن ضيع سفره وتعبه
ونصبه واشتغاله بضيعته واقامته كما صرح به فى رسالة الفقيه ولا ريب ان التخفيف
والرحمة والتعطف بالنسبة الى العاصى لا يناسب الحكمة وان المنع عن التقصير فى نحو من غاية سفره
معصية يقتضى المنع فى نحو من نفس سفره معصية بالطريق الاولى قال فى المستند بعد ما ذكر جملة
من الوجوه وان كان يعلل نظر كعموم صحيحة ابن مروان اذ عمومها انما هو لو جعلت لفظة فى
بمعنى المصاحبة او الباء واما لو جعلت للتعليل او السببية او بمعنى اللام فلا يكون لها عموم و
كعدم ملائمة مشروعية التقصير فان مقتضاها وجود المعلول كلما وجدت العلة واما انتفاؤه
مع انتفائها فانما هو بقضية الاصل التى لا اثر لها هنا مع وجود المطلقات الترخص فى القياس

وفيه ان الغاية [illegible] فى السفر
لا ينفك [illegible] عن السفر فى [illegible]
لانه نحو [illegible] ٥

بالطريق الاولى فانه موقوف على العلم بالعلة وهو هنا محل الكلام الا ان اثبات المطلوب بعموم التعليل الوارد
في الرواية والموثقة حسن سيما الموثقة اذ لا شك ان المراد هنا انما هو معنى الحقيق واللايق او الواجب
كما كان فعل الحرام المحرم بنفسه اصلا او تبعا منه لان المنهي عنه كيفما كان لا يكون حقا بل باطلا
المعاني الصالحة للمقام من معانيه اخذا لا يكون المحرم منه قطعا وعنه يظهر دلالة مرسلة [illegible] ايضا
ويدل عليه الرضوي المنجبر بما مر قال اربع مواضع لا يجب ان يقصر اذا قصدت مكة والمدينة ومسجد
الكوفة والحيرة وساير الاسفار التي ليست بطاعة مثل طلب الصيد والنزهة ومعاونة الظالم
وكذلك الملاح والفلاح والمكاري ولا شك ان كل سفر منهي عنه ولو تبعا ليس بطاعة و
التمثيل بما مثل لا يوجب التخصيص واصرح منه ما قاله بعد كلام ولا يحل التمام في السفر الا لمن
كان سفره لله عز وجل معصية او سفره الى صيد بل يعضده الملاحظات الفتاوى والاجماعات
المنقولة بل المحققة على الظاهر وعدم مناسبة علة الترخص له ومظنونية علة الاتمام من غاية
سفره الحرام هذا كلامه ره اقول ما ذكره من كون في التعليل هو الظاهر وما ذكره من منع
عدم ملائمته لشرعية التقصير في محله لكن منع القياس بالطريق الاولى ليس في محله مردودة
كون الاولوية قطعية بعد ثبوت العلة وقد ثبت بالنص الصحيح الظاهر في افادة علية
المعصية للاتمام والظواهر حجة شرعية كما ان اثبات المطلوب بعموم التعليل الوارد في الرواية
والموثقة ليس في محله لان المراد بالحق ما قابل الباطل لا المعصية كالسفر لصيد اللهو لا للقوت
ونحوه خصوصا على ما ستسمعه من عدم المعصية في سفر صيد اللهو وان اوجبنا التمام فيه لقيام
الدليل عليه فلا يفيد التعليل وجوب الاتمام في السفر المحرم لان الباطل اعم من الحرام فالحق اخص
من المباح لما قرر في محله من ان نقيض الاعم اخص وبالعكس فالتحقيق في القسم الثاني هو الحكم
بوجوب الاتمام اعتمادا على الاولوية القطعية والاجماعات المنقولة المؤيدة بالشهرة المحققة
اذ ليس هناك مخالف صريح سوى الشهيد الثاني ره وليس لمستنده يصح الركون اليه مضافا
الى موثقة سماعة في بعض افراد السفر المحرم قال ع ومن سافر قصر الصلوة وافطر الا ان يكون
رجلا مشيعا لسلطان جائر او خرج الى صيد فان تشييع السلطان الجائر من قبيل السفر المحرم
لا من قبيل السفر الذي غايته محرمة وما ذكره من الرضوي فمقيد بالمطلوب ولكن ليس بدليل

ولا فرق

ولا فرق في الحكم المذكور بين شيء من افراد القسم الثاني حتى ركوب الدابة المغصوبة بل مطلق التصرف
في المغصوب بنفس السفر حتى نعل الدابة او رحلها او شيء مغصوب استصحبه بحيث يصير نفس
السير به تصرفا وبالجملة ما يوجب الحرمة نفس قطع المسافة وحكمه وجوب الاتمام نعم لو لم يتوقف
اليها لم يجب الاتمام كما لو كان معه شيء مغصوب لم يتصرف فيه بنفس قطع المسافة كما لو حمله
عند غيره من دفعا شر الطريق او نحو ذلك واما الثالث فهو مبني على مسألة اقتضاء الامر بالشيء
النهي عن ضده الخاص وحيث ان المختار عندنا في الاصول عدم اقتضائه لذلك لا يصير ذلك السفر عندنا مندرجا
في السفر المحرم فيخرج عن معاقد الاجماعات المنقولة على وجوب الاتمام في السفر المحرم وفاقا في المسئلة
وحق لحقه مع الشهيد الثاني ره من فرق بين القسمين فلم يرخص في الثاني ورخص في الثالث نظرا
الى عدم جعله الحرام التبعي معصية او عدم تحققه بكون مسببا لحرام وملزوما لها او عدم جعل الامر
بالشيء نهيا عن ضده الخاص كما قال بكل بعض من لا حظ له من التحقيق وظاهر الاكثر بل صريح بعضهم كما
عرفت ومقتضى الملاحظات اجماعهم المنقولة عدم الترخص فيهما ايضا انتهى وقد عرفت انه على
مذاقنا يخرج عن معاقد الاجماعات تنبيهات الاول انه لا فرق في السفر المعصية بين الابتداء
والاستدامة فلو كان ابتداء سفره طاعة فقصد به المعصية في الاثناء انقطع ترخصه قطعا و
ان كان قد قطع مسافات كما انه يترخص لو عدل عن سفر المعصية الى قصد الطاعة لكن يعتبر في
القصر بقاء مسافة اذ لا عبرة بما مضى قطعا وان كان ذلك الذي تجاوزه زايدا على المسافة
لفقده الشرط نعم صرح بعضهم هنا بالاكتفاء بالتلفيق مما بقي من القصد بعد العدول الى الطاعة
ومن العود لانه بقي الخلاف عنده وكانه منافيا لما ذكره في نظائره كغير قاصد المسافة ابتداء و
نحوه من عدم ضم ما بقي له من الذهاب الى الرجوع وان كان هو في نفسه مسافة بل جعلوا
للرجوع حكما مستقلا منفردا عما بقي من الذهاب بلا فرق بين قصد الرجوع ليومه وغيره والفرق
بين المقامين مشكل ولعله لذلك لم يعتبر الضم المذكور هنا ايضا في الروضة انتهى الا ان يقال ان
مقتضى الضابط هو الضم في المقامين خرج منها غير المقام بالدليل وبقي هو على مقتضاها وعلى
كل حال فلا اشكال في الترخص بعوده الى الطاعة من سفر المعصية فيقصر ان كان قد بقي المسافة الا
ان يكون هنا للمعصية ايضا الثاني انه ذكر بعض مشايخنا ان من جملة السفر المحرم سفر اعوان الظلمة

بتبعيتهم او بامرهم لان معونة الظالمين حرام بل زاد على ذلك فقال ان الظالم لو امر اعوانه بالسفر المباح
او المندوب ايضا كزيارة قبور الائمة ع لم يترخصوا في القصر فلزمهم الاتمام لكونهم ساعدين عن امره
ولو تبعوه في سفر مباح فقصروا لعموا لكون السفر مباحا في حقه ومحرما في حقهم من جهة اتباعهم له وفيه
في الملاق ما ذكره نظر لان امر امره بالسفر المباح اذا لم يكن ذلك السفر مما يتعلق معونة له في ظلمه لا
يجعل السفر المباح حراما وكذا الحال في المندوب كزيارة الائمة ونحوها فلذلك الثالث ان ظاهر كلام
المصنف كالمتقدمين عن غيره صريحا كون الاتمام في السفر لصيد اللهو من جهة كونه معصية فيخرج من السفر
للمعصية وحكي ذلك عن صريح العشر وليس ذلك بمرضي عندنا لان كون صيد اللهو حراما ممنوع و
ان كان حكمه الاتمام بدلالة الاخبار الخاصة وغير ذلك لان اخبار المسئلة كرواية زرارة عن الباقر ع
سئلته عمن يخرج باهله بالصقور والبزاة والكلاب يتنزه الليلة والليلتين والثلاثة هل يقصر من
صلوته ام لا يقصر قال انما خرج في لهو لا يقصر قلت الرجل يشيع اخاه اليوم واليومين في شهر رمضان
قال يفطر ويقصر فان ذلك حق ووافقه رواية ابن بكير ان التصيد اكل لا يقصر الصلوة فيه وما في
رواية عبيد الله بن زرارة يتم لانه ليس بمسير حق ومرسلة ابن ابي عمير قلت له الرجل يخرج الى الصيد
مسيرة يوم او يومين او ثلث يقصر او يتم فقال ان خرج لقوته وقوت عياله فليفطر وان خرج لطلب
الفضول فلا ولا كرامة وخبر حماد عن ابي عبد الله ع قال في قول الله تعالى فمن اضطر غير باغ و
لا عاد قال الباغي باغي الصيد والعادي السارق وليس لهما ان يأكلا الميتة اذا اضطرا اليها هي
حرام عليهما ليس هي عليهما كما هي على المسلمين وليس لهما ان يقصرا في الصلوة مما لا دلالة فيه على
الحرمة لانه يجمع كونه لهوا كما هو مقتضى ما وقع فيه التعبير بالفضل وما وقع فيه التعبير بلفظ الباطل
الذي هو بمعناه لا يقتضي الحرمة اذ لا يلزم حرمة كل ما هو لهو وكذا نفي الكرامة وكونه ليس له
ان يأكل الميتة لان كثيرا من المكروهات قد ذكر لها نحو ذلك في الاخبار بحيث ترتب العقاب الاخروي
تقدك لا يقتضي الحرمة فمحصل الكلام في هذا المقام ان حكم سفر الصيد من وجوب الاتمام وعدم الترخص
في القصر مسلم للدلالة الادلة الخاصة عليه لكن كونه محرما ممنوع فتدبر فيه وينبغي نقل كلام الفاضل
القمي في مناهج الاحكام لجلالة شانه وعزته وجودة كتابه واشتماله كلامه على ما لا يخلو الاطلاع
عليه من الفائدة قال رحمه الله اشتهر بين الناس انه لا يكون سفره معصية كالفرار من الزحف لا ما صاحب شرق في نفسه

كالراكب

كالراكب للدابة المغصوبة في طريق الحج او غاية ما الذي يذهب الى السعي في فساد او غير ذلك والحاصل ان لا يكون
مقصوده من السفر حصول ما هو معصية فلا يضر حصولها فيه اتفاقا ولا ما هو من لوازم شقاوة النفس
وان استلزم السفر لكن يشتغل بالغيبة غالبا او بسائر الملاهي من قطع النظر عن السفر واما ما يتوهم
من عدم جواز القصر لمن كان في ذمته مشغولة بواجب لا يمكن معه في السفر كتحصيل العلم الواجب و
نحوه فهو واهية لانه انما يبتني على القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص وهو خلاف
التحقيق ومثل الاباق والنشوز وقطع الطريق الخوف من هذا القبيل ابعد لان هذه افعال لا يقصد
بها ما هو معصية والتارك للتحصيل لا يقصد بسفره ترك التحصيل وان حصل له اتفاقا وترك الضد
وان سلم كونه من مقدمات المامور به ولكن فعله ليس علة لترك الواجب مع وجود الصارف واذا
ضم اليه عدم القصد ايضا فلا يبقى مجال للاشكال سيما والقول بكون علة الحرام حراما انما هو
كوجوب المقدمة واعلم انا نقول باقتضاء الامر وجوب مقدمته والنهي عن ضده اقتضاء تبعيا من باب
دلالة الاشارة لانه ليس من الاحكام الاصلية بل هو من الخطابات التوصلية فالوجوب والتحريم فيهما
لاجل الغير والمعصية التي اعتبر كونها موجبة للتمام في السفر هو ما كان العقاب على تركه بالذات اذ
هو المتبادر من المعصية وهذا الشرط اجماعي ويدل عليه الاخبار المعتبرة ففي صحيحة عمار بن مروان
من سافر قصر وافطر الا ان يكون رجل سفره الى صيد او في معصية الله او رسولا لمن يعصي الله
او في طلب شحناء او سعاية ضرر على قوم مسلمين ومن جملة ذلك السفر لصيد اللهو بلا خلاف ففي
الموثق يتم لانه ليس بمسير حق وفي اخرى انه مسير باطل والاخبار ناطقة بوجوب التمام وذلك
اما لكون اللهو حراما مطلقا كما يظهر من المحقق ره في المعتبر او في خصوص الصيد لتلك الاخبار
انتهى ويظهر لك بعض ما فيه مما قدمنا بيانه قوله ره ولو كان الصيد للقوت وقوت عياله
قصر ولو كان للتجارة فقيل يقصر في الصوم دون الصلوة وفيه تردد قال في ك اما انه يجب
التقصير اذا كان الصيد لقوته وقوت عياله فلا ريب فيه لانه سعي مأذون فيه بل ربما وجب فكان
غيره من اسفار الطاعات ويدل عليه قول الصادق ع في رواية عمران بن محمد القمي ان خرج لقوته
وقوت عياله فليفطر وليقصر والاظهر الحاق صيد التجارة به كما اختاره المرتضى ره وجماعة
الاجلة بل قد يكون راجحا ايضا والقول بانه من هذا شانه يقصر صومه ويتم صلوته للشيخ في

٢ شحناء ٣

ومن تابعه قال في المعتبر ونحن نطالبه بدلالة الفرق ونقول ان كان ما ما حضر منهما وان لم يكن اتم
فيهما وهو جيد ويدل ايضا على ما اخترناه من التسوية بين قصر الصوم والصلوة ما رواه الشيخ في الصحيح
عن معوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت انتهى وقال الفاضل
النراقي في مناهج الاحكام واما لو كان لقوت عياله فلا اشكال ولا خلاف في جوازه ويدل عليه
من الاخبار ايضا خصوص رواية عمران بن محمد الفضالة واما التجارة فالاخرى ايضا جواز القصر لعمومات
والاطلاقات وخصوص صحيحة صفوان وصحيحة العيص وغيرهما ومطلق النهي عن التقصير في سفر الصيد
محمول على اللهو وقد ذهب جماعة منهم ابن ادريس الى وجوب التقصير في الصوم دون الصلوة وقال ابن
ادريس ره ادعى اصحابنا باجمعهم انه يتم الصلوة ويقصر الصوم وفهم العلامة ره من ذلك دعوى
الاجماع ولم نقف على هذه الروايات حيث فهمنا من الامارات الصحيحة الدالة على ملازمة القصر والافطار
الدالة على مضمونها الاجماع في الانتصار انتهى وفصل الكلام في هذا المقام صاحب الجواهر ره وذكر بعض
ما يخالف مقالة هذين العلمين فنحن اضربنا عن التعرض له خشية الملال فراجع قوله الشرط الخامس
ان لا يكون سفره اكثر من حضره كالبدوي الذي يطلب القطر والمكاري والملاح والتاجر الذي يطلب
الاسواق والبريد قال في ك اشتهر على السنة الفقهاء ان كثير السفر يجب عليه الاتمام ومن كان السفر عمله
كالمكاري والجمال فان من هذا شانه يصدق عليه انه كثير السفر عرفا وجعل المصنف ره في المعتبر مكان
هذا الشرط ان لا يكون ممن يلزمه الاتمام سفرا انتهى قال وقال بعضهم ان لا يكون سفره اكثر من حضره وهذه
عبارة غير صالحة وقد اعتمدها المفيد ره واتباعه ويلزمهم على قولهم لو اقام في بلده عشرة وسافر
عشرين ان يلزمه الاتمام في السفر وهذا الزام عليهم واضح لا ريب انها عبارة بعض الاصحاب وتبعه اخرون
ولو قال بتقييد ذلك بان لا يقيم في بلده عشرة فلما تحقق لا يتحقق كثرة السفر اعتبارا بهذا كلامه ره
وهو غير واضح فان كون هذه المسألة مقيدة بهذا القيد لا يقتضي عدم اعتبار كثرة السفر في اتمام
كثير السفر مشروط بان لا يقيم عشرة ايام واورد عليه الشارح ايضا ان اولوية عبارته على عبارة الاكثر
غير واضح لان العاصي بسفره يدخل فيما ذكره مع انه غير مراد وكذا الهائم وطالب الابق ونحوهما ويمكن
دفعه بان مراده بمن يلزمه الاتمام سفرا من يلزمه ذلك باتخاذ السفر صنعة كما يشعر به اخر كلامه
والمناقشة في العبارات بعد ظهور المقصود هين انتهى كلام صاحب ك ولا يخفى عليك مغايرة تعبيره

التمام

بكثرة

بكثرة السفر لتعبير المصنف ره بان لا يكون سفره اكثر من حضره فان مقتضى الاول ان كثرة السفر في نفسها تقتضي
الاتمام ومقتضى الثاني ان كون السفر اكثر من الحضر هو المقتضي له وكيف كان فقد اورد على عبارة المتن
مضافا الى ما اورده عليه المصنف ره في المعتبر بان من عمله السفر كالمكاري مثلا لو اقام في بلده تسعة
ايام وسافر يوما صدق عليه ان حضره اكثر من سفره ومقتضى هذا التعبير ان يلزمه القصر دون الاتمام فيلزم
خروج ما لا بد من دخوله وعلى ما ذكره المصنف ره في المعتبر انه يستلزم الدور لان لزوم الاتمام موقوف
على كثرة السفر او اكثريته وقد تم تعريفها بلزوم الاتمام الذي هو حكمها فتتوقف عليه وهذا هو الدور
ومن الفرق في موارد كثيرة ان اخذ الحكم في تعريف الموضوع يوجب الدور فلما وجد بعضهم توجه الاشكال
على كل من التعبيرين عبر بثالثة وهي ان لا يكون السفر عمله واجيب عن الاول بانه ليس المراد من كون
السفر اكثر من الحضر بان حال امتداد سفره ماضيا وكون اعداد السفر اكثر من اعداد الحضر بالفعل حتى يورد
عليه بما ذكر بل المراد هو الاكثرية شانا بمعنى ان كثير السفر عبارة عمن شانه ان يكون سفره اكثر من حضره
كالمكاري ونحوه من المباشرين لصنايع تستلزم زيادة الظعن على الاقامة هذا وبعدما عرفت ذلك فاعلم
ان المراد واحد وان اختلفت عباراتهم ثم ان ما ذكرنا هو ما يتعلق بعبارات الاصحاب وكلماتهم
واما الاخبار فهي على ثلثة اقسام احدها ما يدل على دوران حكم الاتمام مدار العنوانات الخاصة
كخبر السكوني عن جعفر عن ابيه ع سبعة لا يقصرون الجابي الذي يدور في جبايته والامير الذي
يدور في امارته والتاجر الذي يدور في تجارته من سوق الى سوق والراعي والبدوي الذي يطلب مواضع
القطر ومنبت الشجر والرجل يطلب الصيد يريد به لهو الدنيا والمحارب الذي يقطع السبيل وخبر علي بن جعفر
عن اخيه موسى عليه السلام عن ابي عبد الله عليه السلام قال اصحاب السفن يتمون في سفنهم وخبر الخراز عن
الصادق ع المكاري والجمال الذي يختلف وليس له مقام يتم الصلوة ويصوم شهر رمضان ونحوها من
الاخبار وثانيها ما يدل على دوران الحكم مدار كون السفر عمله كالصحيح عن الباقر ع اربعة قد يجب
عليهم التمام في السفر كانوا او في الحضر المكاري والكري والراعي والاشتقان لانه عملهم والكري من
يكري نفسه للشيء كالساعي ونحوه والاشتقان مرتب دشتبان وهو النصيب من جانب السلطان لحفظ
الطرق والاودية من اللصوص والمحاربين وثالثها ما يدل على دوران الحكم مدار كون بيوتهم
معهم مثل مضمر اسحق بن عمار سالته عن الملاحين والاعراب هل عليهم تقصير قال لا بيوتهم معهم للرحل

عن الصادق عليه السلام الاعراب لا يقصرون وذلك لان منازلهم معهم اما الثالث فهو كون بيوتهم معهم
فلا يدخل في هذه المسئلة التي نحن بصددها فان ذلك عنوان آخر ومقتضاه ان من كان بيته معه
فهو لم يدخل في عنوان المسافر اصلا لا انه من قبيل كثير السفر واما الاول وهو جعل الحكم مدار
العنوانات الخاصة فقد سقط بعد التعليل بكون السفر عملهم من جهة ان مقتضاه ان المعيار انما هو
كون السفر عملا فلا يبقى عبرة بالعنوانات الخاصة الا من جهة اندراجها في ذلك التعليل فتعين كون
المناط هو الثاني كما هو المشهور من تعبيرهم بذلك بل ذكر بعض مشايخنا ان هذا هو المناط
عند الجميع وان من عبر بالترديد بين كثرة السفر وكونه يصدق عليها احد العناوين المقتضية لكون
السفر عمله فانما هو ترديد في العبارة وتخيير فيها نظرا الى ان كثرة السفر عبارة عن كثرته الشأنية
دون الفعلية فتصير عبارة اخرى عن كون السفر عمله ولكن لا يعلم ان المراد بكون السفر عمله هو ان
يكون العمل بحيث قد اعتبر في تقومه السفر مثل كراية الدواب وبعض اقسام التجارة مما هو بحيث
لا يتحقق الا بالانتقال من سوق الى سوق وقرية الى قرية وكذا غيرها من العنوانات المعروفة
بخلاف بعض اقسام التجارة وعلى هذا فلو اشترى متاعا ليبيعه في بلده او في بلد معين غير بلده
فلم يتيسر بيعه هناك فنقله الى غيره فلم يتيسر بيعه فيه ايضا فلم يزل ينقله من بلد الى بلد آخر
حتى طال مر الزمان على هذا المنوال وكثرت اسفاره لم يكن ممن يجب عليه الاتمام لانه لم يكن
عمله متقوما بالسفر بحسب الاصل وانما اتفق له طول السفر فالحاصل ان المناط والمعيار في وجوب
الاتمام في هذه المسئلة انما هو ان يكون السفر عمله كما هو الموجود في الاخبار وحينئذ فغيره مثل ما
عرفت من المكاري والملاح والجمال والحطاب واشباههم وهل يجب الاتمام على من كان من هؤلاء
بمجرد اتخاذه شيئا من اعمالهم عملا لنفسه حتى يجب عليه الاتمام باول سفره او يلزم مع ذلك
التلبس بالسفرة فيتم في الثانية او يلزم التلبس بالسفرتين فيتم في الثالثة فيه اقوال
ذهب الى اولها ابن ادريس في السرائر لانه وان لم يصر الانسان بسفرة واحدة اذا ورد
النص انه لم يقم عشرة ايام حتى سفره اكثر من حضره بل ان يتكرر هذا منه ويتم دفعات على
قوال ادناها ثلث دفعات لان هذا طريقة العرف والعادة بان يقال فلان سفره اكثر من
حضره لا لمن اقام في منزله مثلا مائة سنة ثم سافر سفرة واحدة ثم رجع الى منزله ولم يقم فيه عشرة

هذا تمام ما ذكره ولكنه غير مسلم لان بعض العبارات غير قابلة للحمل على هذا المعنى كعبارة ابن ادريس ره الآتية فتدبر م

ايام ثم سافر فانه يجب عليه في سفره الثاني التقصير وان كان لم يقم عشرة ايام لانه لا يقال في العرف و
العادة ان فلانا هذا سفره اكثر من حضره بسفرة واحدة حتى يتكرر هذا الفعال منه الى ان قال انما
صاحب الصنعة من المكاريين والملاحين ومن يدور في تجارة من سوق الى سوق ومن بلد الى
بلد فهؤلاء يجري ويجري من لا صنعة له في سفره اكثر من حضره ولا يعتبر فيهم ما اعتبرناه فيه من الدفعات
بل يجب عليهم التمام بنفس خروجهم الى السفر لان صنعتهم تقوم مقام تكرر من لا صنعة له ممن سفره
اكثر من حضره لان الاخبار واقوال اصحابنا وفتاويهم مطلقة في وجوب التمام على هؤلاء فليلحظ
ذلك ففيه غموض يحتاج الى تامل ونظر وفقه انتهى وقد ذهب الى ثانيها العلامة ره فيما حكي عنه
من لف من حكمه بالاتمام في السفرة الثانية وذهب الى ثالثها الشهيد ره في الذكرى حيث حكي
عنه انه جعل المدار في الاتمام على صدق وصف احدهم او صدق كون السفر عمله ثم قال وذلك
انما يحصل غالبا بالسفرة الثالثة التي لم يتخللها اقامة عشرة واورد صاحب الذخيرة على ارباب القول
بعد نقلها بقوله واذ قد عرفت ان الحكم في الاخبار ليس معلقا على الكثرة بل على مثل المكاري
والجمال ومن اتخذ السفر عمله وجب ان يراعى صدق هذا القسم عرفا فلو فرض علم صدق الاسم في
بالعشرة لم يتعلق حكم الاتمام انتهى وفهم منه بعض مشايخنا انه زعم ان الجماعة حسبوا ان
الحكم يدور مدار الكثرة فاخذوا في تحقيقها ومن هنا اورد عليهم بان الحكم في الاخبار ليس
معلقا على الكثرة فاورد ذلك البعض عليه بانهم لم يجعلوا المناط هو الكثرة حتى يعاب عليهم نفي
ذلك بل المناط عندهم ايضا هو مثل المكاري والجمال ومن اتخذ السفر عمله كما في الاخبار لكنهم
يريدون تحصيل ما يتحقق العنوانات المذكورة عرفا فاختلفت اراؤهم وانت خبير بان ما ذكره
في غاية المتانة وانه ليس مراده بعدم تعلق الحكم في الاخبار بالكثرة الطعن عليهم بتخيلهم خلاف
ذلك بل مراده بيان حقيقة الحال مقدمة لاثبات ان الحكم ورد معلقا على مثل المكاري
والجمال ومن اتخذ السفر عمله وانه يجب ان يراعى الصدق عرفا وكيف كان فقد عرفت انه قد اختلف
اراؤهم فمنهم من قال بانه يتحقق بالسفرة الاولى نظرا الى ان المكارات ليست من قبيل الملكات
حتى تحتاج الى التكرر وانما هي من قبيل الحرف التي يكفي في صدق الاضافة بها مجرد التلبس كالبقال و
العطار ونحوهما فهو بمجرد شروعه في التلبس ومكاراته لها ساعة من زمانها يصدق عليه انه مكار ولا يتوقف

صدق ذلك العنوان عليه على نحو آخر فيتم الصلوة باول سفرة لما عرفت من صدق العنوان ولعله الى
هذا يشير ابن ادريس في قوله لان الاخبار واقوال اصحابنا وفتاويهم مطلقة في وجوب التمام على
هو لا نظرا منه الى ان العنوان يحصل بمجرد التلبس فيجري عليه الحكم بدلالة اطلاق الاخبار و
الفتاوى فلو اشترط سبق السفر مرة حتى يتم في الثانية او غير ذلك لزم التقييد في الاطلاق بغير
دليل ومنهم من قال بانه يتم في السفرة الثانية نظرا الى ان المستفاد من النصوص ان وجوب القصر
عليهم انما هو من حيث كون السفر عملا لهم وهذا العنوان لا يصدق على من لم يتفق منه سفر سابق
فلابد من سبق سفر سابق ولا اقل من مرة حتى يصدق بعده العنوان المذكور لان العمل
لا يكون الا بفعل الجوارح وهو لا يتحقق بمجرد البناء على المكاراة فلا يصدق عليه انه مكار
بالسفرة الاولى الا ان يقال انه وان كان لا يصدق بمجرد البناء لكنه يصدق بالخروج الى السفرة
الاولى والشروع فيها والاشتغال بها وهو ممنوع ومنهم من قال بانه لا يتم الا في الثالثة
نظرا الى ان المذكور في الخبر الصحيح هو ان المكاري والجمال الذي يختلف وليس له مقام يتم
الصلوة ويصوم شهر رمضان ومن المعلوم ان الاختلاف الذي جعل وصفا للمكاري لا
يتحقق الا بتكرر الذهاب والعود وهو لا يتحقق الا بان يسافر مرتين فيتم في الثالثة وفيه ان
هذا المعنى نحو له ع وليس له مقام لعدم صدق ذلك بمرة فليس اولا ما يكفي من الاسفار مضافا
الى ما ذكره في الرياض من لزوم حمل الاطلاقات على النادر والغالب الشايع منها وهو من يكون
منه السفر مرارا لا من يحصل منه في المرة الاولى او الثانية كلام له بعد ذلك نعم يعتبر السفرات الثلث
مع صدق العنوان فلا يجب التمام فيها وفاقا لو صدق الامرين لزوم حمل الاطلاقات على النادر منها
وليس الا من يكون منه السفر ثلثا فصاعدا ويمكن ان يكون مراد الشهيد في اعتباره
الثلثة ثلثا هكذا وبالجملة المعتبر عدم اتخاذ السفر عملا مع تكرره مرة بعد اخرى ومعه لك
يجب التمام كما يستفاد من النصوص على ما قدمنا انتهى ولا يخلو عن وجاهة لسريان الشك الى
ترتب حكم الاتمام المذكور في الاخبار على غير من ذكره وطالب فغيره من الرجوع الى الاصل المقرر
للمسافر وهو وجوب القصر خرج ما تيقن خروجه وبقي الباقي تحته هذا وربما يناقش فيما ذكرناه بانه ليس
لترتب الحكم بالاتمام على الثالثة بالاطلاق اسم كثير السفر عليه عرفا من اهل العرف نظر وفيه نظر

كثير الشك

كثير الشك فكما ان الثاني لا يطلق الا على من شك ثلث مرات فكذا الاول لا يصير عبارة عمن سافر ثلث مرات
سفرات ولا يخفى ما فيه لان حكم عدم الاعتناء بالشك فيمن كثر شكه لا يتعلق الا في الرابعة فلابد هناك
من تحقق الثلثة حتى يترتب الحكم بعدها بخلاف ما نحن فيه فان حكم الاتمام يترتب في الثالثة ولا يلزم
الا تحقق سفرين قبلها هذا وقد اورد على ابن ادريس في الحكمين اللذين ذكرهما فكلام اما على ذكره
من الحكم بالتمام على ارباب الصنايع في السفرة الاولى فيما تقدم الاشارة اليه من عدم صدق كون السفر
عمله في السفرة الاولى وان الاطلاقات يلزم حملها على الشايع الذي ليس المبتدي في السفر منه واما على
ما ذكره في غير ارباب الصنايع فيمنع صدق كون سفره اكثر من حضره بثلث سفرات مضافا الى عدم اشتمال
الاخبار على كون السفر اكثر من الحضر فلا يتجه ذلك مع بما يوجه كلام ابن براج من التفصيل في مثل الصنعة كالمكاري
بين المبتدي في السفر وغيره ممن اقام عشرة ايام في بلده او غيره باعتبار ثلث سفرات في الاول بخلاف
الثاني فيتم بمجرد اتفاق السفر فيه اولا ان ذلك مما لا ابا احد عليه عبارته وثانيا انه قد قام
الاتفاق من فقهائنا على ان من صنعته السفر اذا اقام في بلده عشرة ايام لا يجوز له الاتمام في سفره
الذي هو بعد الاقامة بل يلزمه القصر وكذا الحال في غير بلده عند جماعة منهم المصنف ره ثم بعد
القول باعتبار تكرر السفر مرات لا ريب ولا اشكال في تحققه بان يخرج مسافرا من مقامه ثم يعود
اليه ثم يخرج مسافرا وهكذا فيحكم بعضهم المرة بالاتمام في الثالثة وبعضهم في الثانية بالاتمام وانما
الاشكال لو اتفق ان خرج من مقامه مسافرا وكان له وطن يمر به او دار اقامة يقيم فيها فهل
يتعدد السفر بالخروج من ذلك الوطن او من تلك الدار الى مقصد اخر من دون عود الى المقام الاول
الذي انشا منه السفر وهل يتبع حكم العرف بتعدد السفر وتكرره ام لا والظاهر من هؤلاء الجماعة
المعتبرين تعدد السفر وتكرره في المكاري وامثاله هو ان العرف لا عبرة به هنا وكان وجه
انطباقهم هو ان حكم العرف مبني على الشايع فلا يعتبر الا ان يقترن بحكم الشرع والا فهذا المقام
مما يصح ان يعتبر فيه حكم اهل العرف لانه يرجع اليهم في الالفاظ من جهة ان المراد بالاختلاف
الموصوف به المكاري وامثال ذلك ماذا فنقول هناك صور الاولى ان يكون له وطن ويقصد
بالخروج من مقامه الاول الذي انشأ منه السفر هنا كما انه كان بالكوفة فابتدأ في المكاراة منها
قاصدا الشام وهو وطنه الاصلي او المتخذ والشرعي على القول به ثم انه بعد ما دخلها خرج منه

فمصر من دون ان يكون حين خروجه من الكوفة قاصدا لمصر وانما اتفق له المكاريات والقصد البعيد
دخول الشام وهذا القسم مما لا ينبغي الريب في كونه موجبا لتعدد السفر فيتم في الثالثة وهو واضح
وقد حكي عن الذكرى انه نفى الريب عن كونه موجبا لتعدد السفر وهو في محله لصدق التعدد
بحكم الشرع بكون الوصول الى الوطن قاطعا للسفر وكذا بحكم العرف من جهة تعدد القصد وانشاء
السفر مرة بعد اخرى الثانية الصورة بحالها لكن مع ابدال الوطن بدار الاقامة فاذا خرج من مقامه
مسافرا قاصدا للمقام في الشام مثلا فاقام فيها ثم عزم له السفر الى مصر او اتفق المكارية اليه من دون
ان يكون قاصدا اياه عند خروجه من مقامه الاول الذي انشأ منه السفر كان ذلك موجبا
لتعدد السفر لصدقه عرفا وشرعا من جهة كون الاقامة قاطعة للسفر بحكم العرف والشرع وان لم يكن
خصوص عشرة ايام هو المناط عند اهل العرف بل مطلق الاقامة لانها منافية للسفر الاول فيتم
في الثالثة ولا يتوهم ان اقامة عشرة ايام في البلد قاطعة لحكم كثرة السفر فكيف يحكم هنا بتعدد
السفر بواسطتها لانا نقول ان الاقامة عشرة تقطع حكم كثرة السفر فكيف يحكم هنا بتعدد السفر
في حق من كان كثير السفر وكثرة السفر لم يتحقق هنا بعد فتكون قاطعة لنفس السفر فيتحقق هنا
سفران بسبب انقطاع الاول فتكون الاقامة محققة لعنوان تعدد السفر وكثرته فيجري بعد
ذلك حكمه الذي هو الاتمام الثالثة ان يكون له وطن يمر به في اثناء السفر الخطير الذي هو
البعيد عنه كما لو خرج من الكوفة وله وطنان احدهما الشام والاخر مصر وقد قصد في ابتداء
الابعد مارا بالاقرب في الاثناء وفي هذه الصورة قد حكم الشهيد ره في المحكي عن الذكرى بان
المرور بالوطن لا يوجب تعدد السفر وذكر الشهيد الثاني ره في المحكي عن روض الجنان في احد
الوجهين ان ذلك يوجب تعدد السفر نظرا الى ان اهل العرف وان كانوا لا يحكمون في ذلك
بتعدد السفر ابتداء بسبب الظاهر انتظام الا انه بعد الالتفات الى ان الشارع قد حكم بكون
المرور بالوطن قاطعا للسفر يحكمون بان هناك سفرين ويكفي بذلك موجبا للتعدد الرابعة ان
لا يكون في ابتداء السفر ولا في اثنائه قبل الوصول الى موضع الاقامة عازما على الاقامة قبل الوصول
الى المقصد الاصلي الاخرى لكن يتفق له العزم على الاقامة بعد الوصول الى ذلك الموضع وفي
هذه الصورة قد حكم الشهيد ره بانقطاع السفر الاول فيتحقق هناك سفران مع حكمه بان المراد بـ

الوطنين

الوطنين من باب الاتفاق عند القصد ابتداء الى ابعد الوطنين غير موجب للانقطاع والتعدد وفيه
الشهيد الثاني ره في المحكي عنه وجّه الفرق بقوله والفرق بين موضع الاقامة والوطن ان نية الاقامة
تقطع السفر حتما وشرعا والخروج بعد ذلك سفر جديد بخلاف الوطن فانه فاصل شرعا لا حسا انتهى
وقال بعض من تأخر ره انه لا فرق بين الوطن ونية الاقامة فان قلنا بان المناط هو حكم الشرع بتعدد
السفر بسبب انقطاع السفر الاول جرى ذلك في المقامين والا فلكون نية الاقامة الطارية في الاثناء
مع كون القصد الاصلي ما هو ابعد من موضع الاقامة وقد اتفق له الاقامة فيه تمام المسير الى
المقصد الاصلي ما هو ابعد من موضع الاقامة وقد اتفق له الاقامة فيه موجبا لصدق تعدد السفر
عرفا ممنوع هذا وقد تعرض الشهيد الثاني ره لذكر صور التعدد بما يقرب مما ذكرناه واورد عليه صاحب
الجواهر بعد بنائه حكم الاتمام على صدق ان السفر عمله عرفا وبعد حكاية كلامه عن الروض فقال وانت خبير
بعد الاحاطة بما قدمناه بضياع هذه المتعبة بعد الغض عما في بعضها في نفسه فلاحظ وتأمل انتهى
فاجاب عنه بعض من تأخر بان الجماعة ملتزمون بالرجوع الى العرف الا انهم يقولون بان المعنى العرفي
وهو كون السفر عمله او احد العنوانات يحصل في غالب الاوقات بالسفرة الثالثة الا ان
ضمهم الشهيد ره وهو قال فيما حكي عنه ان في الثالثة انما يحصل غالبا بالسفرة الثالثة التي لم يتخللها
اقامة عشرة فقيد بقوله غالبا احترازا عن غير الغالب فهو ره يعترف بانه قد يتحقق صدق اسم
المكاري مثلا بسفر واحد طويل فيه سنة او سنين وعلى هذا فما ذكروه انما هو في مقام
تحديد ما هو الغالب وتمييز ما يتحقق به فلا يكون التعبية ضائعة فان قلت كيف يتحقق صدق
الاسم بالسفر الواحد وقد ورد في النص وصف المكاري بانه يختلف ولا يتحقق الاختلاف بالسفر
الواحد قلت ان وصف الاختلاف هناك انما هو صفة الجنس مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه
فلا يقتضي ملاحظة وجوده في شيء من الافراد فان قلت ان لازم ما ذكرت من صدق الاسم بالسفر
الطويل ان يتحقق صدقه وصدق ان السفر عمله بالسفر الواحد القصير لانه بعد ان كرى دابته ومشى
معها وتلبس بحرفة المكاري يصدق عليه بعد طي مقدار فرسخين فما زاد او نقص يسير انه مكار
وان السفر عمله والحال انه لا نلتزم بذلك في تحقيق الحال قلت نعم ولكن لم لا نقول بالاكتفاء بسفر
واحد غير ابتدائي ره وقد قام اجماع غيره على خلافه فلذلك لم نلتزم به في السفر الواحد طويلا كان او

٧ القصير م

لا التزام به تشتران هذا كله على مذاق جماعة وعند عات القول بان اهل القادين المربوخ لا يفوتون
الا في الثالثة واضح الفساد وما استدل به له في غاية السقوط اما الاستدلال بالصحيح المذكور ففيه
وصف الجمال بالاختلاف فلان الوصف فيه ليس الا على حد الوصف في قوله تعالى وما من دابة في الارض
ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم مما هو وصف الجنس الا ترى ان شيئا من الطيور لو كان مكسور
الجناحين او فاقدهما بالفعل لم يخرج عن عنوان الحكم الذي حكم به على الجنس فهو الوصف في الآية
الثانية اي الطائر الذي من شانه الطيران وكذا فيما نحن فيه فان المراد الجمال الذي من شانه الاختلاف
ولا يلزم فعليته وعلى هذا فلا ينافي الصحيح صدق اسم الجمال او المكاري بعد الشروع في العمل باول
سفره ومن هنا يعلم ان قولهم في الصحيح المذكور وغيره وليس له مقام يمكن دفعه بهذا الوجه ان اريد
به فكونه السفر وان اريد به عدم الاقامة عشرا بعد تحقق عنوان المكاري ونحوه في بلده او غيره فيتبعها
كما سيجيء الكلام عليه على ما اعترفت به في الرياض مدعيا على دلالته الاجماع ولعترفه به بعض مشايخه
في طي البحث ممنوع اجنبي عما نحن بصدده لانه ناظر الى اعتبار شرط اخر واما ما ذكره في الرياض
من لزوم حمل الطلقات على الشايع الغالب وليس الا من يكون منه السفر ثلاثا وانه بغير ثلث سفرات بعد
صدق العنوان ففيه انه ان اراد غلبة الوجود فذلك دعوى بالغيب ضرورة ان من يكرر سفره ثلث
او لا ما السفر الواحد ثم جاوز الحد المتكرر ومن اين يحصل العلم في شيء من الازمنة بان عدد
المتكررين في السفر من المكارين اكثر من عدد المبتلين فيه وان اراد غلبة الاستعمال ففيه
منع واضح لان ذلك موقوف على ان اهل العرف يريدون بلفظ المكاري من كان صاحب ملكة
في عمله او خصوص من تكرر منه وهو ممنوع بل لا يريدون به الا من كان مشتغلا بذلك العمل
ولو سلم فليس عند اهل العرف نظر الى خصوص الثلاثة فلعل من بلغ سفره الطويل في مدة سنتين او
سنوات ثم رجع فشرع في السفر الثاني من اوضح افراد المكاري عندهم مضافا الى ان التعليل يقوي
لانه علم يقتضي ان العبرة انما هي العادة ولا ريب ان العمل يصدق بالشروع في اول سفره ويحصل
بعد ذلك انصراف اطلاق المكاري ونحوه الى الافراد الشايعة ما لا وجه له ولقد اجاد الفقيه
المحقق الماهر صاحب الجواهر في تحقيق المقام واصاب حقيقة المراد كما هو شانه في غالب الموارد
الموارد قال بعد نقل كلام صاحب الرياض مطولا ما لفظه وفيه بعد الغض عن بعض ما ذكره انه

لا وجه

لا وجه لاعتبار تثليث السفر بعد صدق العملية كما هو ظاهر بل صريحه ضرورة ظهور الادلة
ان لم يكن صراحتها في ان حكم الاتمام في ذلك كله انها ظاهرة او صريحة في انه يلحق بتحقق صدق اسم واحد
من المكاري والملاح ونحوهما عرفا صدق عليه انه عمله السفر قطعا بل يمكن منع اعتبار التثليث
المزبور في تحقيق اصل العملية او المكارية عرفا بل ينبغي القطع بعدم اعتبار الرجوع الى بلده في
ذلك اذ لو بقي مدة طويلة يعمل في المكارات ذهابا وايابا الا غيره بلا ريب صدق عليه الوصف
المزبور قطعا بل وتيقنا لعدم اعتبار الرجوع في ذلك ايضا كما لو كارى الى مقصد بعيد بل
استظهر المقدس البغدادي تحقق وصف المكاري ونحوه باول سفره اذا اتبع الدواب و
سعى معها سعي الكاري وهو لا يخلو من وجه واوجه منه ايكاله الى العرف كما حكي عن جماعة
من بعض اصحابنا ولا فرق بين ان يتحقق في العرف صدق كون السفر عمله او كونه مكاريا و
نحوه بناء على ما سمعته من التلازم بين المفهوم بين بالنسبة الى الثاني ومفهوم الاول اعم من
الثاني اذ قد يتحقق فيمن لم يندرج في شيء من هذه المفاهيم ~~هذا كلامه~~ ولما ذكره
هو واضح ولعل الشهيد ره اراد ذلك لا ان مقصوده المقابلة كي يتوجه عليه ما عرفت هذا
كلامه ره واما ما ذكره بعض مشايخنا ره بعدما استوجه كلام صاحب الجواهر ره من الشك
في ترتب حكم الاتمام المذكور في الاخبار على غير من ذكره صاحب الرياض ره وانه لا بد في غيره
من الرجوع الى الاصل المقرر للمسافر وهو وجوب القصر خرج ما تيقن خروجه وبقي الباقي تحته
ففيه انه لا مجال للشك بعد عموم التعليل وجريانه في محل النزاع واما ما ذكره ره في الجواب عما
اورده صاحب الجواهر ره على ما حكاه عن روض الجنان لا نزاع وان كان قد ذكر في اول كلامه انه يعلم
ما ذكره من كون المناط هو العرف سقوط ما اخذ به في الروض الا انه قال بعد نقل كلام الروض
وانت خبير بضياع هذه التعبة فيبقى وجه السقوط الى المتعبة ضايعة اي خالية عن الثمرة ومعلوم
ان اعتراضهم بكون المناط هو العرف لا يرفع ضياع التعبة بل يؤكده لانه بعدما كان المناط هو العرف
يلزم اتباع حكمه فلا يبقى للفقيه فائدة في تمييز موارد الصدق العرفي واما ما ذكره ره في الجواب عن
السؤال الاول من كون وصف الاختلاف صفة الجنس مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه ففيه
انه موجب لسقوط الاستدلال بالصحيح على انه لم يكن السفر لما عرفت من ان معناه من شانه الاختلاف

اشارة الى دفع ما اورده في الرياض على الشهيد ره
ﻫ

وهي موجودة في المبتدي في المكاري ايضا واما ما ذكره ره في الجواب عن السؤال الاول من التمسك
بالاجماع ففيه ان اطلاق الاخبار تدل على الاكتفاء بالسفر الواحد في بعض الاحيان وهو مناف
لاعتبار تكرر السفر مضافا الى ان الاجماع غير ثابت مع مصير ابن ادريس وجماعة الى الاكتفاء
بالسفر الواحد وكفى بمصير جماعة من محققي المتاخرين كالمقدس البغدادي وصاحب الجواهر
والفاضل القمي ره الى كفاية السفر الواحد شاهدا على عدم تحقق الاجماع لكشف ذلك عن
عدم تحققه ولا باس بنقل كلام الفاضل المذكور لما فيه من الاشارة الى بعض الفوايد قال ره
في مناهج الاحكام الرابع ان لا يكون السفر عمله ولا يكون بيته معه سواء كان احد
العنوانات الواردة في الاخبار اعني المكاري والكري والراعي والاشتقان والملاح
والتاجر الذي يدور في تجارته والطالب مواضع القطر والكلاء او غيرها مما يشمله
العلتان المتقدمتان المنصوصتان في صحيحة زرارة ورواية سليمان بن جعفر الجعفري و
تعبير الفقهاء عن ذلك بان لا يكون كثير السفر لعله مبني على تخيل ان المناط هو كثرة السفر
لذلك اشترط بعضهم في تحقق السفر الثالث بشرط عدم اقامة العشرة وبعضهم اشترط ذلك
مع استثناء من كان السفر عمله لقيام صنعته مقام التكرر واعتبر بعضهم ثلثة اسفار مع
اشتراط عدم الاقامة عشرة عقيب الاولى وقيل غير ذلك ولعلهم اخذوا المبادي في تلك
العنوانات ملكات ولا تتحقق الا بالتكرار او نظروا الى رواية يونس الاتية الدالة على
رجوعهم بعد الاقامة عشرة ايام الى القصر حتى يتكرر السفر والجمع بينهما بان كل الات
الملكة لا تزول بمجرد الاقامة عشرة فتكون الرواية واردة على التعبد فيبقى محض استنباط
العلة او ظهور المبادي في الملكات والاول ليس بحجة والثاني غير مسلم لامكان ارادة الحال
فغاية تشترك اللفظ بين الحال والملكة كالمكاري مع انه يمكن ان يكون المراد من المبادي
هو الاتخاذ حرفة وهو معنى غير بعيد وهنا لا احتياج الى التكرر في صدقه عرفا كما لا يخفى
فالاولى الرجوع الى صدق العنوانات عرفا او صدق العلتين المنصوصتين نعم يشكل الامر
على ما ادعاه احتمال المبدء للملكة والحرفة والحال وعدم تميز العرف فح لك فيجوز ان تقصر
المعاني للمشهور واصالة التمام حتى يثبت شرط القصر مع كون عمومات القصر مخصصة بمجمل

٧ مخصصة

بالفرض لنا والعام المخصص بالمجمل لا حجية فيه في فرد الاجمال وهذا الظاهر هذا كلامه ره ثم ان
ما ذكر كله انما هو ما يتعلق بتحقيق الحكم في الصور المذكورة بمقتضى الدليل واما لو فرضنا انه وقع الشك
في ان مرور المكاري ونحوه بالوطن الغريب في اثناء السفر الى الوطن البعيد هل يقال بان اللازم
ح هو الحكم بالاتمام استنادا الى استصحابه في الوطن وقبل الخروج من المنزل لكن لا يخفى ان الاستصحاب
انما يجري اذا لم يكن هناك دليل وهو هنا موجود لانه بعد ما شك في تحقق موجب الاتمام وهو
كونه مكاريا مثلا او كون السفر عمله لابد من الرجوع الى العمومات الدالة على ان المسافر يجب عليه القصر
ومعلوم ان كونه مسافرا محرز بحكم العرف الا ان يقال ان الرجوع الى تلك العمومات موقوف على ان
لا تخصص بمجمل من حيث المفهوم وهو فيما نحن فيه من قبيل التخصيص بالمجمل من حيث المفهوم لان مفهوم
المكاري مثلا المحكوم عليه بالاتمام من بين المسافرين مجمل غاية ما في الباب ان هنا ما هو متيقن
الدخول في عنوان المكاري فلا بد من الحمل بالنسبة اليه بالمخصص فيحكم بالاتمام فيبقى غير المتيقن لا
يمكن التمسك فيه بالمخصص لعدم العلم بدخوله فيه ولا بالعمومات لسراية اجمال المخصص المتصل اليها
لكن لا يخفى ان هذا انما يتم لو قلنا بان اجمال المخصص المنفصل يسري الى العمومات المخصصة به ولكنا
قد بينا في الاصول ان اجمال المخصص المنفصل لا يسري الى العام وفيما نحن فيه ليس المخصص الا من قبيل
المنفصل فح فلا بد من الرجوع الى عموم قصر المسافر دون استصحاب وجوب الاتمام وعليك بالتامل
في اصل المسئلة الاصولية قوله وضابطه ان لا يقيم في بلده عشرة ايام فلو اقام احدهم
عشرة ثم انشأ سفرا قصر ويلحق المستقر في النافع والعلامة ومن تاخر عنه بالاقامة العشرة
في بلده العشرة المنوية في غير بلده واورد على هذه العبارة بان صيرورة عدم اقامة العشرة ضابطا
موقوف على خروج المكاري وغيره ممن عمله السفر عن صدق العنوان عرفا باقامة المدة المذكورة
وعدم خروجهم بذلك عن عنواناتهم معلوم قطعا اللهم الا ان يريد الاشارة بذلك الى
الاكتفاء في تحقق الكثرة بالسفرتين اللتين لم يتخلل بينهما اقامة العشرة كما صنعه الشهيد الثاني
نعم الوجه من عبارة الفاضل قال فان من سافر مرة ولم يقم في بلده بعدها عشرة ثم سافر صدق
عليه ذلك واتم ح بالثالثة التي لم يفصل بينها وبين الاوليين بعشرة ايام ايضا لكن قد عرفت ان
التحقيق عدم اعتبار شيء من ذلك وانما الحكم هو العرف هذا والتحقيق ان عدم اقامة العشرة حكم

تعبدي معتبر في اتمام المكاري ونحوه تعبدا الا انه معتبر من جهة انه بالاقامة ينتفي العنوان وبعبارة اخرى هو ضابط في الحكم بمعنى ان ضابط من يجري عليه حكم الاتمام من المكاري ونحوه هو ان لا يقيم عشرة ايام والى هذا اشار صاحب الحدائق حيث قال هذا الضابط بمنزلة الشرط في وجوب اتمام كثير السفر كما صرح به في المعتبر حيث قال وظاهر هذه الروايات لزوم الاتمام للمذكورين بعض المكارية ومن شاركهم في الحكم كيف كان لكن الشيخ ره شرط ان لا يقيموا في بلدهم عشرة ايام وهذا الشرط مقطوع به في كلام الاصحاب انتهى ما اخترنا نقله وكيف كان فاصل الحكم وهو اشتراطهما لا يقيموا عشرة ايام من المسلمات عندهم كما لا يخفى على من راجع كلماتهم والنقل المحكي في المسئلة من نفي الخلاف و دعوى الاتفاق ودعوى الاجماع ودعوى كونه مقطوعا به وعن ذات ومع ذلك فقد استدلوا عليه بالاخبار منها صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام قال المكاري والجمال الذي يختلف وليس له مقام يتم الصلوة ويصوم شهر رمضان وجه الدلالة انه ع اشترط في الاتمام بعد وصف الاختلاف ان لا يتحقق اقامة واورد على الاستدلال بها من وجوه الاول ان هذا الحكم مختص بالمكاري والجمال ولا دليل من الاجماع وغيره عليها فلا يتعدى الحكم الى غيرهما ممن كان السفر عمله فيشترط في اتمام الصلوة ان لا يقيم عشرة واجيب عنه بعدم القائل بالفصل بينهما وبين غيرهما ممن كان السفر عمله وما حكاه المصنف ره في المتن بقوله وقيل ذلك مختص بالمكاري الخ مما لا يعرف قائل فلعل هذا القول مما لم نظفر بقائله قال بعض شراح النافع لعل المصنف ره سمعه من معاصر له في غير كتاب مصنف ويمكن ان يفهم من عبارة المعتبر عدم تحقق الخلاف في ذلك الى اخر ما قال الثاني ان لفظ مقام مصدر ميمي بمعنى الاقامة وهو مطلق فيكون صادقا على ما نقص من عشرة ايام حتى لو كان الاقامة في يوم واحد وابن ذلك من اثبات اشتراط اقامة خصوص عشرة ايام واجيب عنه بوجوه احدها ان الاجماع قرينة على ان المراد بالمقام فيها هو خصوص اقامة العشرة اذ لا قائل بوجوب القصر باقامة ما دون العشرة لا في الصلوة ولا في الصوم ثانيها ان المتبادر من لفظ المقام والاقامة انما هو اقامة العشرة حيث يطلق لفظها في النص والفتوى بشهادة التتبع والاستقراء ثالثها ان الاقامة ما دون العشرة مما لا بد منه لكل كثير السفر لصدقها على اقامة نحو يوم بل ونحو ساعة وساعتين مثلا ولا يخلو منها احد منهم ومقتضى التقييد على هذا عدم وجود كثير سفر يلزمه الاتمام الا نادرا بل يلزم الغاء

وهو كما ترى ويمكن المناقشة في هذا الوجه بان الالفاظ يراد بها ما هو متعارف اهل العرف فيصح ان يكون المراد بالاقامة المنفية في الصحيح الاقامة على وجه يعد اقامة عرفا فيكون انتفاء الاقامة على هذا الوجه هو الشرط وان شئت قلت ان قوله ع وليس له مقام عبارة اخرى عن قوله ع يختلف وعلى هذا لا يثبت شرطية انتفاء اقامة عشرة ايام لان من كان عمله السفر وقد يكون منزله في جهة عليه عرفا انه ليس له مقام وان اتفق منه اقامة عشرة فتدبر الثالث ان الاقامة عشرة ايام تكون تارة في بلده ولا يشترط في قطعها لحكم الاتمام تحققها بالنية والقصد اليها فيه قاطعة لحكمه حتى لو وقعت اتفاقا واخرى في غير بلده ويشترط في قطعها لحكم الاتمام تحققها بالنية والقصد اليها والصحيحة المذكورة على هذا لا يصح الاستدلال بها في الحكمين كما هو المقصود لعدم وفائها بالدلالة على الحكم الثاني لكونه منوطا بكون اقامة العشرة منوية وقد اجيب عنه بوجوه اقواها الالتزام بمقتضى اطلاق الصحيحة والمنع من كون قطع اقامة العشرة في غير بلده لحكم الاتمام مشروطا بان تكون اقامتها منوية ثانيها انها يقيد اطلاقها بالنسبة الى خصوص الاقامة في غير بلده بان تكون منوية بحكم الاجماع الذي ادعاه الشهيد الثاني ره في الروض والعلامة المجلسي ره فيما حكي عنهما على انه يشترط في قطع اقامة عشرة ايام في غير بلده لحكم الاتمام ان تكون منوية ومنه ظهر سقوط الجواب الاول ثالثها ان لفظ الحديث اشارة الى نفي الاقامة المقررة في الشرع المعهودة عند اهله ولا بد من تبين التفصيل من الخارج ولا نظر في متن الحديث الصحيح الى التفصيل ومعلوم ان الاقامة القاطعة لحكم الاتمام في الخارج على قسمين احدهما ما لا يعتبر فيه القصد وهو اقامة العشرة في بلده والاخر ما يعتبر فيه القصد وهو اقامتها في غير بلده ومنها ما رواه الشيخ ره عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال المكاري ان لم يستقر في منزله الا خمسة ايام واقل قصر في سفره بالنهار واتم بالليل وعليه صوم شهر رمضان وان كان له مقام في البلد الذي يذهب اليه عشرة ايام واكثر قصر في سفره و افطر قال في ك بعد حكاية الاستدلال به عن الاصحاب وهذه الرواية ضعيفة السند باشتمالها على اسمعيل بن مرار وهو مجهول وعلى ذلك فهي متروكة الظاهر لتضمنها الاكتفاء في التقصير نهارا باقامة ما دون الخمسة قاصرة الدلالة اذ مقتضاها اعتبار اقامة العشرة في البلد الذي يذهب اليه وهو غير صريح في كون المراد المنزل لكن الصدوق ره اورد هذه الرواية في كتابه بطريق صحيح ومتنها

مغايرها في يب فانه قال المكاري اذا لم يستقر في منزله الا خمسة ايام او اقل قصر في سفره بالنهار واتم صلوة
الليل وعليه صوم شهر رمضان فان كان له مقام في البلد الذي يذهب اليه عشرة ايام او اكثر وينصرف
الى منزله ويكون له مقام عشرة ايام او اكثر قصر في السفر وافطر ومقتضى هذه الرواية اعتبار اقامة
العشرة في المنزل والمكان الذي يذهب اليه ولا اعلم بذلك قائلا ومع ذلك فالطعن فيها باشتمالها
على ما لا يقول به الاصحاب من الاكتفاء في التقصير نهارا باقامة ما دون الخمسة باق بحاله والمسئلة محل
اشكال الا ان ظاهر الاصحاب الاتفاق على ان اقامة العشرة ايام في البلد قاطعة لكثرة السفر و
موجبة للقصر هذا كلامه ره واجاب المولى المحقق البهبهاني ره عن الطعن باشتمالها على ما لا يقول به
احد من الاصحاب من الاكتفاء في التقصير نهارا باقامة ما دون الخمسة بانه يمكن حمل الاقل على ان
المراد منه الاقل من العشرة بقرينة كانت في صدر الكلام ذهبت من تقطيع الحديث الى ان قال و
القرينة على الحمل الذي ذكرناه اتفاق الاصحاب على عدم القول به وكثيرا ما يوجه الخبر بسبب اتفاق
الاصحاب بعينها بعد اتفاق وملاحظة ما ستعرفه من ظهور اتحاد الاخبار الثلثة عن يونس ووقوع
تشويش واضطراب في ضبطه انتهى واجاب عنه صاحب الرياض بان ذلك لا يخرجها عن الحجية مطلقا
بان الرواية المشتملة على حكمين احدهما ما لا يقول به احد لا تنعدى الى غيره كالباقي كالعام المخصص
فانه حجة في الباقي وهو بظاهره ظاهر السقوط ضرورة وضوح الفرق بين قولنا اكرم العلماء الا زيدا
وقولنا اكرم زيدا وعمرا وبكرا الا زيدا فان الاستثناء من الاول صحيح دون الثاني وما نحن فيه
اشبه بالثاني فالوجه ان يقال ان وجود ذلك الحكم الذي لا يقول به احد في الخبر لا يخرج الحكم
الاخر عن كونه مما اخبر به العادل فيلزم الاخذ به بحكم ما دل على وجوب اتباع خبر العدل ويكون تاويل
كلامه ره الى هذا الوجه واجاب المولى المحقق المذكور ره عن اقتضائها اعتبار اقامة العشرة في المنزل
في المكانين بان الواو في قوله ع ويتم بمعنى او كما صرح به في رسالة يونس فتامل وفي الجواهر انه
بناء في هذا الاشكال خصوصا بملاحظة المرسل الاخر ومتنها في يب ومعلومية عدم اعتبار
ذلك بين الاصحاب ضرورة عدم مدخلية الاقامة الا حضرية في التقصير السابق بان المراد اعتبار
ذلك في التقصير والافطار ذهابا وايابا ومنه يعلم ان الاقامة العشرة اذا لم تنقطع بها
العشرة خلافا لبعضهم فاعتبر في رجوعه الى حكم كثير السفر خروج السفرات الثلثة هذا كلامه ره

تخرج عن حكم كثير السفر في السفر الاولى خاصة كما صرح به في ئو وك وغيره
د بغية الطالب ٣

خبر يونس

خبر يونس عن بعض رجاله عن الصادق عليه السلام قال سألته عن حد المكاري الذي يصوم ويتم
قال ايما مكار اقام في منزله او في البلد الذي يدخله اقل من عشرة ايام وجب عليه التمام والصيام
ابدا وان كان مقامه في منزله او في البلد الذي يدخله اكثر من عشرة ايام فعليه التقصير والافطار
وهذا الخبر قد ذكره بعض الاواخر في عداد الادلة ويتجه عليه اولا الاشكال في سنده وثانيا
ان ايجاب التمام في اقل من عشرة ايام مما لا مجال للالتزام به وثالثا انه قد تضمن اقامة اكثر من
عشرة ايام وقد تفطن المستدل بهذا الاشكال فذكر في دفعه انه يثبت نفس اقامة العشرة بعدم
القول بالفصل بينهما وقد يقال انه لا حاجة الى عدم القول بالفصل لان من المتعارف انه اذا اضيف
لفظ اكثر الى العدد وجعل مناطا للحكم اريد به جعل ذلك العدد فاحد مناطا لذلك الحكم وينبغي
التنبيه على امور الاول ان مجرد حصول اقامة العشرة في بلده يكفي في انقطاع حكم التمام الى
القصر وان لم ينو اتمامها من اول الامر بخلاف غير بلده فانه لابد في انقطاع التمام فيه من عشرة
منوية وليعلم ايضا انه لا يتعين اتمام العشرة المنوية فلو نوى اقامة عشرة واتم خمسة لكن خرج
بعدها قبل اتمام العشرة لم يكن ذلك قاطعا لحكم التمام لان الحكم انما ورد في الاخبار على اقامة العشرة
المشروط فيها النية لا على مجرد نيتها وهذا بخلاف اقامة المسافر الذي ينوي العشرة فانه يكفي في
اتمامه للصلوة مجرد القصد الى اقامة العشرة والاتيان بصلوة تامة فيتم بعده الى ان يعزم
على السير ايضا ما لم يخرج عن حد الترخص الثاني انه هل يشترط التوالي في العشرة ام لا فنقول
قال في المستند لا شك في اشتراط التوالي في الايام العشرة ليتحقق اقامة عشرة ايام لانه المتبادر
بل هو اتفاقي فلو اقام خمسة ثم خرج وسافر اياما ثم اقام خمسة اخرى لم يكن كافيا اجماعا و
يجب ان يكون ايام الاقامة في بلد واحد لما ذكرنا انتهى الثالث انه بعد تسليم توالي الايام اختلفوا في
ان الخروج عن محل الاقامة ولو في زمان يسير يوجب انتقاض الاقامة ام لا فالمحكي عن بعضهم بل
عن جماعة هو الاول ويوافقه ما ذكره بعض مشايخنا من ان العشرة في بلده غير مقيدة بان لا يخرج
الى ما دون المسافة بخلاف العشرة في غير بلده فانه يختلف الحكم فيهما على ان الخروج الى ما دون المسافة
مبطل لاقامة العشرة ام لا فان قلنا بالثاني فلا اشكال وان قلنا بالاول كان اللازم تقييد
العشرة بان لا يقع في اثنائها الخروج الى ما دون المسافة ولا يخفى ان مقتضى القاعدة الاصلية هو

ان الشك في ناحية النبي الموجود يجري فيه استصحاب بقاء ما شك في ضرايه على ما حققناه في محله
وعلى هذا فاذا وقع الشك في كون الخروج الى ما دون المسافة ناقضا للاقامة جرى استصحاب عدم انتقاضها
الرابع ان حكم التقصير والافطار على المكاري باقامة العشرة لا شك في لزومه في السفر الاول لانه اقل
ما يحصل به الامتثال ولا في العود الى الاتمام في الثالث للاجماع وانما وقع الخلاف في الثاني فعن الشهيد ره
انه اعتبر في وجوب الحكم كثرة السفر في السفرات الثلث فيقصر في الثاني وعن جماعة ان اقامة العشرة انما
تخرجه عن حكم كثرة السفر في السفرة الاولى خاصة فيتم في السفر الثاني وهو المحكي عن الشرائع والروض
ولكن حجة القول الاول زوال الاسم بالاقامة فيكون كالمبتدئ فيخرج عن الموضوع فلا يعود حكمه الا
بما اثبته له ابتداء من الدفعات الثلث التي لم يتخللها اقامة عشرة واختار صاحب الجواهر ره القول
الثاني واورد على الشهيد ره بالمنع من كون اقامة العشرة توجب اخراج المكاري عن عنوان كونه مكاريا
فلا يخرج عن الموضوع مضافا الى عدم اعتبار الكثرة في تحقق موضوع المكاري ابتداء ايضا فكذا يتعين
اتمام عشرة بعد تحقق عنوانه وحجة القول الثاني امران احدهما ان مثل قوله ع في جواب من سئل عن حد
المكاري الذي يصوم ويتم ايما مكار اقام في منزله الى قوله وان كان مقامه في منزله او في البلد الذي
يدخله اكثر من عشرة ايام فعليه التقصير والافطار وكذا الصحيح الذي وصف فيه المكاري والجمال
بانه الذي يختلف وليس له مقام لا يخلو اما ان يكون مما علم عدم شموله للمكاري الذي اقام وضيق
بعد اقامته سفرا واحدا كما يظهر من بعضهم او يكون مما قيد بالمجمل بان يكون صدق قوله ع ليس له
مقام ونحوه على مثله غير معلوم فلا بد من الرجوع الى اطلاق ما دل على ان المكاري يتم والقدر المتيقن
دخوله تحت عنوان المخصص انما هو من اقام وخرج الى السفر الاول فيقتصر في تقييد ادلة التمام على
المتيقن ويبقى الباقي تحت الاطلاق ما دل على وجوب اتمام المكاري ونحوه ثانيهما استصحاب حكم
التمام الثابت له قبل [illegible] او ما في حكمه قال بعض مشايخنا دام ظله انه يمكن ان ينتصر للشهيد ره بان يستدل
في خبر يونس سئل عن حد المكاري الذي يصوم ويتم فاجاب ع بقوله ايما مكار اقام في منزله الى
ان قال وان كان مقامه في منزله او في البلد الذي يدخله اكثر من عشرة ايام فعليه التقصير والافطار
فدل بجوابه ع على ان حكم الاتمام والصيام يزول بالاقامة وذلك لان الجملة شرطية تدل على علية
الشرط للجزاء ومثله قوله ع المكاري والجمال الذي يختلف وليس له مقام يتم الصلوة ويصوم [illegible]

الجملة

الجملة الشرطية فمؤداه انه اذا انتفى شيء من الاختلاف وعدم الاقامة يزول حكم اتمام الصلوة فلا يبقى
ح الا اطلاق ما دل على القصر في السفر ثم بعد ما تحقق الاختلاف بتكرر السفر ولم يتخلل بين
اسفاره اقامة يتحقق حكم الاتمام وهو انما يتحقق بعد السفر الثاني فعنا قال شارح الشرايع وجعل الاتمام
منضما الجنس كما عرفت تفصيله سابقا الخامس ان بقاء ثلثين يوما مترددا هل هو موجب لخروج من عمله
السفر عن حكم الاتمام ام لا فعن المحكي عن ابن فهد ره في المهذب الاكتفاء به في الخروج عن حكم الاتمام
بل حكي عنه انه نسب القول به الى الشهرة وعن المحقق الثاني ره انه قواه وذهب جماعة الى انه بعد البقاء
ثلثين يوما مترددا ان اقام عشرة ايام ولو بغير نية كان ذلك موجبا للخروج عن حكم الاتمام والا
فمجرد الثلثين لا يكفي وهو المحكي عن الدروس والروض والروضة والموجز والرياض وقواه صاحب
الجواهر ره وذهب بعض المتاخرين كالشيخ المحقق العلامة الشيخ جعفر ره على ما حكي عن رسالته
المسماة ببغية الطالب الى ان مجرد اقامة العشرة بعد البقاء ثلثين يوما مترددا لا يكفي في ارتفاع
حكم الاتمام بل لا بد من كون العشرة منوية الاقامة فهذه اقوال ثلثة حجة القول الاول ان ذا
المكان يصير بالبقاء فيه ثلثين يوما مترددا كالمنزل فلهذا يجب عليه التمام فيه بعدها وهذه الحجة ناظرة
الى صحيحة صفوان عن اسحق بن عمار عن ابي الحسن ع عن اهل مكة اذا زاروا عليهم اتمام الصلوة قال
نعم والمقيم الى شهر بمنزلتهم واورد عليها في الجواهر بقوله وفيه ان ذلك لا يوجب انقطاع حكم كثرة السفر
اذ اقصى ما يقتضيه ان يكون ذلك كالمنزل الذي قد عرفت توقف انقطاع حكم الكثرة على اقامة العشرة
فيه ولا يكفي الاول حتى الخمسة في قصر النهار خاصة فضلا عن غيرها كما ستعرف ودعوى ان الثلثين
بمنزلة اقامة العشرة ممنوعة بل اقصاه انه كنية الاقامة لا كتمام الاقامة ولا دلالة في الصلوة تماما
بعده على الثاني اذ هو اعم منه ومن الاول الذي حكي الاجماع في الروض على عدم قطعه لحكم كثرة السفر
حتى يتم ما نواه والا فلا تكفي النية وان صلى تماما الا ما قد يقوى في اعتبار اقامة العشرة بعد التردد
ثلثين يوما انتهى ومن هنا ظهر حجة القول الثاني واستضعف القول الثالث باطلاق الخبر بل الصحيح
عن الصادق عليه السلم المكاري والجمال الذي يختلف وليس له مقام يتم الصلوة ويصوم شهر رمضان وقول
بعض مشايخنا [illegible] عن حد المكاري الذي يصوم ويتم اه فانه لم يقيد المقام فيهما بكونه عن قصد هذا ولا دم
ما ذكره بعض مشايخنا دام ظله من كون اقامة العشرة في جملة اقسام الاقامة المعهودة المشروعة التي

حكمها الاتمام دون طول اقامة عشرة ايام ان يعتبر هنا ايضا كون اقامة العشرة سفرية فتأمل الثالث
ان المحكي عن المصنف ره في المعتبر انه ذكر من كان بيته في سفينته ومعه اهله ايضا راح في
حكى عن احمد القول بوجوب الاتمام وحكى عن الشافعي القول بوجوب القصر استنادا الى ان الله تعالى
اسقط وجوب الصوم في السفر ثم اختار القول الاول واحتج عليه بانه لم يفارق بيته واهله
والسفر عبارة عن مفارقتهما ومعلوم ان من لم يسافر لا يجب عليه القصر هذا محصل ما حكي عنه
ومعلوم ان هذا العنوان الذي تعرض له غير عنوان الملاح المتعارف الذي يترك اهله ويخرج
من بيته مسافرا في سفينته غاية ما في الباب ان السفر عمله كالمكاري بعينه فالملاح المتعارف
ليس ممن بيته معه وانما هو ممن عمله السفر والعنوان الذي ذكره انما هو من بيته معه
كالبدوي الذي يطلب القطر ومنبت الشجر مما تعرض له في المتن ويجري فيما ذكره من العنوان
هو من بيته معه في سفينته ما يجري فيمن كان السفر عمله من المكاري وغيره ممن يكتفى هناك
بان لسفرة يلزمه الاكتفاء به هنا ومن حكم بالاتمام في الثانية حكم هنا ايضا بمثله ومن حكم به
في الثالثة فكذلك ومن احال الامر الى العرف فكذلك ههنا ويبقى هنا شيء وهو ان من
بيته معه هل يشارك من كان السفر عمله في انه لو اقام عشرة ايام كانت اقامته تلك
قاطعة لحكم الاتمام فيقصر فيما بعده من السفر الاول او الثاني ايضا على الخلاف ام لا الاقوى
مقتضى التحقيق هو الثاني لورود النص في المكاري ونحوه ممن كان عمله السفر دون من كان
بيته معه مضافا الى انه لا معنى لكون الاقامة هنا قاطعة لانه ليس مسافرا اصلا حتى يقال
ان الاقامة ترفع حكم السفر لان بيته معه لم يفارقه اصلا والسفر عبارة عن مفارقة بيته
والاتمام ح انما هو من جهة كونه دائما في بيته فكيف تكون اقامة عشرة ايام رافعة لحكم
السفر في حقه ولم يكن هناك سفر وقد استفيد هذا المعنى من التعليل الذي ذكره في المعتبر
وح نقول يتجه الايراد على ما ذكره في الذكرى من قوله ان لا يكون سفره اكثر من حضره كالبدوي
الذي يطلب القطر والمكاري والملاح والتاجر الذي يطلب الاسواق والبريد فضابطه ان لا يقيم
في بلده عشرة ايام فلو اقام احدهم عشرة ثم انشأ سفرا قصر فان [illegible] ان البدوي لو اقام
في البلد عشرة ثم خرج الى طلب القطر والنبت كما ان الملاح اذا لم يقصر وكذا من بيته في سفينته

ذهابه

وهو واضح البطلان نعم ان من كان بيته معه دائما كطالب النبت والقطر على طول السنة في جميع
الفصول فحكمه ما عرفت ويشكل الحال فيمن كان يعيشها في البلد ستة اشهر ويخرج في بقية السنة
الى المرعى والمراتع كما هو متعارف اكثر اهل الغنم والدواب في بلاد العجم فهل يجري عليه حكم طالب
القطر والنبت دائما حتى يلزمه الاتمام في ذهابه وايابه او يجري عليه حكم ذي الوطنين حتى يلزمه
القصر هنا ذهابا وايابا والاتمام في الوطنين او يجري عليه حكم من كان بلديا في زمان وبدويا في زمان
اخر فهو في اوان اقامته في البلد يجري عليه حكم البلدي فاذا خرج في خلال الايام ولو الى
المرعى لزمه القصر فيما لكونه بلديا يجري عليه حكمه فاذا عاد او ان خروجه الى المرعى وخرج
من البلد اليه اتم الى ان يعود الى البلد فيلزمه الاتمام ذهابا وايابا وهذا هو الاوجه فتأمل
تفطن لحقيقة الحال فتدبر الرابع ان من كان عمله السفر كالمكاري ونحوه اذا اتفق له سفر اخر
غير ما هو عمله كما اذا سافر للحج او للزيارة او نحو ذلك قصر لكون ذلك السفر ليس عمله فيخرج عن
مضمون الاخبار الدالة على ان من عمله السفر يتم في سفره ذلك ويبقى تحت اطلاق ما دل على ان
المسافر يلزمه القصر في سفره وهذا الحكم على وفق القاعدة وقد حمل عليه الشهيد ره ما دل عليه
من الروايات على ان المكاري والجمال اذا جد بهما السير فليقصرا او ذكر غيره لها محامل اخر والحكم الذي
ذكرناه قد عرفت انه موافق للقاعدة فان تم دلالة تلك الروايات والاخبار فهو والا فالحكم ثابت بحكم
القاعدة التي عرفت ذكرها وتفصيل الحال في دلالة تلك الروايات انه قال في ك واعلم ان الشيخ ره
قد روى في ب في الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما ع قال المكاري والجمال اذا جد بهما السير فليقصرا
وفي الصحيح عن الفضل بن عبد الملك قال سألت ابا عبد الله ع عن المكاريين الذين يختلفون فقال
اذا جدوا السير فليقصروا واختلف الاصحاب في تنزيلهما فقال الشيخ ره في ب الوجه في هذين
الخبرين ما ذكره محمد بن يعقوب الكليني ره قال هذا محمول على من يجعل المنزلين منزلا فيقصر في الطريق
ويتم في المنزل والذي يكشف عن ذلك ما رواه سعد بن عبد الله عن احمد عن عمران بن محمد بن
عمران الاشعري عن بعض اصحابنا يرفعه الى ابي عبد الله ع قال الجمال والمكاري اذا جد بهما
السير فليقصرا فيما بين المنزلين ويتما في المنزل وهذه الرواية مع ضعف سندها غير دالة على
ما اعتبره وحملها الشهيد ره في الذكرى على ما اذا انشأ المكاري والجمال سفرا غير صنعتهما قال

وللعلامة ره في التذكرة في باب
صلوة المسافر كلام في الاعراب
بانقول في ذلك فراجعه

ويكون المراد بجدّ السير ان يكون سيرها متصلا كالحج والاسفار التي لا يصدق عليها ضيعة وهو قريب
بل لا يبعد استفادة الحكم من تعليل الاتمام في صحيحة زرارة بانه عملهم واحتمل في الذكرى ان يكون
المراد ان المكارين يتمّون ما داموا يتردّدون في اقل من المسافة او في مسافة غير مقصودة فاذا قصدوا
مسافة قصّروا قال او لكن هذا لا يختص بالمكارى والجمال بل يجرى في كل مسافر وعلى ذلك مشى
ابن ابي عقيل على ما نقل عنه حيث عمّم وجوب القصر على كل مسافر ولم يستثن احدا ويردّه قوله ع
في صحيحة زرارة اربعة يجب عليهم التمام في سفر كانوا او حضر فان التابع من السفر الذي لا بد من
القصر هو المقتضى للتقصير وقال العلامة ره في المختلف الاقرب عندى حمل الحديثين على انهما اذا
اقاما عشرة ايام قصروا ولا يخفى بعده ما قرّبه وحملهما متبعه [illegible] في روض الجنان على ما
اذا قصد المكارى والجمال المسافة قبل تحقق الكثرة وهو بعيد ايضا ويحتمل قويا الرجوع
في جدّ السير الى العرف والقول بوجوب التقصير عليهما في هذه الحالة للمشقة الشديدة بذلك و
الله اعلم انتهى وحكم في المستند باستفاضة الروايات وذكر بعد الصحيحين مرسلة الكافي المكارى
اذا جدّ به السير فليقصر ثم قال يعنى في الكافي ومعنى جدّ به السير يجعل منزلين منزلا وفي رواية
عن كتاب على بن جعفر عن المكارين الذين يختلفون الى النيل هل عليهم اتمام الصلوة قال اذا كان
مختلفهم فليصوموا وليتموا الصلوة الا ان يجدّ بهم السير فليقصروا وليفطروا ومعنى الجدّ السير
الاسراع فيه والاهتمام بشانه يقال جدّ به [illegible] اذا اجتهد فيه كذا في مجمع البحرين وهو المعنى
المتفاهم عرفا واليه ينظر الكليني ره ايضا بان معناه ان يجعل منزلين منزلا وهو الموافق لما
ذكره بعض اخر من ان الاظهر [illegible] به ارادة المشقة الشديدة الخارجة عن معتادهم واما
تفسيره بان يتيسر لهم السير مثل سفر الحج والزيارة او يحصل لهم السفر بعد الاقامة ماخوذا
من التحديد فمما [illegible] للظاهر جدا كما ان ما قيل في تفسيره والظاهر هو ما ذكرناه في معناه
وعليها الكليني والشيخ ره وذهب الى الظاهر جماعة من المتاخرين منهم صاحبا الكفاية والمنتهى
والمحدث الكاشاني والفاضل الهندي وصاحبا الذخيرة والحدائق وافتى بها بعض
افاضل معاصرينا وهو الصحيح اذ لا اجمال لتلك الروايات المعتبرة الظاهرة المعنى لا معارض
منها واخص فيها العموم [illegible] وجعلها مجملة لاختلاف الاصحاب في تفسيرها بعد تفسير اهل اللغة

٢ عليهم م

٢ تفسيره م

لا يخفى ان كون جدّ ماخوذا من التحديد مما يابى منه قواعد علم الاشتقاق وان الفعل الماضى منه جدّ دلا جدّ ة

والمحدث

الظاهر ان المراد هو الفاضل [illegible] في التمام ة

والمحدث والفقيه والفهم العرفي بالمراد هنا كلامه ره وفيه مواضع للنظر فالاول هو ان قوله جدّ
بالسير عبر فهو انّ جدّ به السير والذي تضمنه الاخبار هو الثانى ومعناه اتعبه السير والذى بمعنى اسرع
انما هو الاول وقد اشتبه عليه الامر والثانى ان تفسير الكليني ره الذى استوجهه الشيخ ره عبارة
عن خصوص جعل منزلين منزلا واحدا واين هو من مطلق الاسراع او المشقة ومن هنا يعلم ان جعل
الكليني ره والشيخ ممن عمل بهذه الاخبار بظاهرها مما لا وجه له فهما من جملة المؤوّلين لها على خلاف
ظواهرها الا ترى الى عبارة الكليني ره حيث يقول هذا محمول الخ فان الحمل معناه ليس الا الصرف الى
خلاف الظاهر والثالث ان عدّه صاحب [illegible] من العاملين بهذه الاخبار لا يخلو من تامل لانه ذكر فيها
عرفت من عبارته على وجه الاحتمال وهو مبنى على عدم الاجتراء على مخالفة الاساطين وقال بعض
مشايخنا ان هذه الاخبار لا عامل لها بظاهرها وهو القصر عند التعب والمشقة ويبقى بعده الى مجملة
فيما هو المراد بها من طول السفر الموجب للمشقة او كون الوادى ما يصعب السير فيه او خصوص جعل منزلين
منزلا واحدا او اكمال العشرة او ابتداء السفر او تغيير السفر عما هو عليه العبرة فيبقى اطلاق ما دل على وجوب
الاتمام في حق من كان عمله السفر لو تغير السفر على حاله وهو وجيه الثامن ان المكارى مثلا اذا كان
من عادته السفر بالكارة [illegible] ثم سافر بالكارة الى موضع اخر لم يختلف عن حكم التمام لانه عمله في كسبه

الشرط السادس لا يجوز للمسافر القصر حتى يتوارى جدران البلد الذى يخرج منه او يخفى عليه
الاذان اختلف اراء الفقهاء في المسئلة فمنهم من لم يعتبره في القصر شرطا بل اكتفى بمجرد الخروج
من المنزل وهو المحكى عن على بن بابويه ره في رسالته قال الشيخ على بن بابويه ره واذا خرجت من منزلك
فقصّر الى ان تعود اليه ومنهم من اعتبر الخروج من البلد حكاه بعض متاخرى الاصحاب قولا ولم اعثر عليه فيما
حضرني من كتبهم وظنى انه قول الشيخ على بن بابويه ره غاية ما في الباب انه اختلفت عبارات النا
قلين عنه فعبّر بعض بلفظ المنزل فيما نقله عنه في ذلك وكذا في الروضة عبّر بلفظ البلد حيث
قال في تحويل كلام المصنف ره بلا خلاف فيه الا من والد الصدوق فلم يعتبر هذا الشرط بالكلية بل
اكتفى بنفس الخروج من البلد للمرسل اذا خرجت من منزلك فقصّر الى ان تعود اليه انتهى بل حكى عن
بعض العلماء انه اكتفى في القصر بمجرد نية السفر وان لم يخرج من منزله بعد ويمكن التوفيق بين
قول ابن بابويه وبين قول غيره من علمائنا حيث اعتبروا التجاوز عن حد الترخص بان يراد دون حد الترخص

٢ ولعلك تجد كلام الفاضل المحقق واضرابهم عند المراجعة كلام صاحب ذ ك ولو سلم فما لم من عرفت من الاساطين على حمل تلك الاخبار على خلاف الظاهر وان اختلفوا في وجه الحمل الا ان فتاويهم عمل من عرفت من المتاخرين فتدبر م

داخلا في البلد موضوعا بان يكون البلد عبارة عن البيوت فما هو لها الى حد الترخص كما هو احد الاحتمالين
فيكون المخرج عن البلد عبارة اخرى عن الخروج عن حد الترخص وفي ذلك الكلام في اعتبار تجاوز حد الترخص
في القصر وجهين احدهما ان يكون ما دون حد الترخص داخلا في البلد موضوعا كما عرفت وان كان
مبدء المسافة الشرعية وهي ثمانية فراسخ لا من حد الترخص بل من منتهى البلد او المحلة كما قربناها
بليق به من المحل وثانيهما ان يكون داخلا فيه حكما فان كان مذهبه هو الوجه الاول يكون اعتبار
حد الترخص متفقا عليه بين اصحابنا حتى منه ره وان كان هو الوجه الثاني يكون قوله شاذا لا
يعبأ به ثم ان القائلين باعتبار حد الترخص اختلفوا فيه على اقوال الاول ان المناط احد
الامرين من تواري الجدران وخفاء الاذان فهو مخير في الاعتداد بايهما منهما وهو قول اكثر الاصحاب
كما في ك والمشهور بين القدماء كما في الرياض الثاني خفائهما معا وهو المشهور بين المتاخرين في
كلام بعض الاصحاب الثالث ان المناط خصوص تواري الجدران كما عن المقنع الرابع ان المناط هو خصوص
خفاء الاذان من دون فرق فيه بين المتوسط وغيره الخامس ان المناط هو خصوص خفاء الاذان
المتوسط فلا عبرة عند هذا القائل بغير المتوسط منه كما لا عبرة عنده بخفاء الجدران هذه ما وقفت
عليه من الاقوال فيما حضرني من كتب الاصحاب ولعل المتتبع يعثر على غيرها وحكي عن بعض المتاخرين
ان المناط احدهما مع عدم العلم بالمخالفة الا فالمناط [illegible] بعينه القول الاول والجمع بين الاخبار التي
بعضها باعتبار التواري من البيوت الذي عبروا عنه بخفاء الجدران وبعضها باعتبار خفاء
الاذان ح الاول ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع رجل يريد
السفر فيخرج متى يقصر قال اذا توارى عن البيوت والثاني ما رواه في الصحيح ايضا عن عبد الله بن سنان
عن ابي عبد الله ع انه سئله عن التقصير فقال اذا كنت في الموضع الذي لا تسمع الاذان فقصر واذا
قدمت من سفرك فمثل ذلك وموثقة اسحق بن عمار المنقولة عن العلل وفيها اليس قد بلغوا الموضع
الذي لا يسمعون فيه اذان مصرهم والرضوي فان كان اكثر من بريد فالتقصير واجب اذا
غاب عنك اذان مصرك وعن كتاب المحاسن اذا سمع الاذان اتم المسافر وقد وصفها في الرياض
بالصحة وبيان وجه الجمع ان كلا من القسمين جملة شرطية فاذا اعتبرنا مفهوم منهما عارض مفهوم
كل منهما منطوق الاخر فلا بد من الطرح في شيء من الطرفين اما من جهة انكار مفهوم الجملة الشرطية

راسا او الالتزام بان التلازم فيها انما هو بين وجود الشرط وبين وجود الجزاء لا بين انتفائهما كما هو مذهب
جمع من الاصوليين واما من جهة ان مفهوم الشرط وان كان معتبرا الا ان اعتباره مخصوص بما اذا كان
الشرط واحدا واما اذا تعدد كما لو قال اذا بلت فتوضأ وقال اذا نمت فتوضأ فلا تدل الجملة الشرطية
في هذه الصورة بخصوصها على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط الخاص وان شئت قلت ان الشرط
انما هو احدهما لا خصوص واحد معين منهما واما من جهة ان افادتها المفهوم وان كانت مسلمة الا انه
لما وقع التعارض بين مفهوم كل منهما وبين منطوق الاخر وكان المنطوق اقوى لزم التصرف في
المفهوم اما بالالتزام بتخلو الجملة عنه راسا او بالالتزام بتقييد المفهوم بمنطوق الاخر واورد على
هذا الوجه من الاحتجاج بانه لا ينطبق على مقصد القائلين بهذا القول لانه يقتضي كون التخيير
واقعيا والقائلون به انما قالوا بالظاهري على ما قاله صاحب الرياض بعد السيد الكاظمي وفيه انه لا دليل
على ارادة القدماء ذلك ويؤيده انا لم نعثر على قول الفقهاء الى الحكم بتخيير ظاهري الا في مسئلة الحيض
قولهم بالرجوع الى الروايات وايضا فكيف يراد التخيير الظاهري والحال ان رجحان روايات
الاذان ظاهر لكثرتها ومن المعلوم ان كثرة الرواية من المرجحات المنصوصة مضافا الى ان الامارات
والقرائن الموجبة لاجماع الاخبار حسب الدلالة تغني عن ملاحظة المرجحات فلا ينتهي الامر الى
التعادل حتى يلتزم التخيير من باب الاضطرار والدال على هذا المعنى الى اكثر الموارد بل لم يجدهم
احتاجوا اليها الا في التيمم اذا دخل في الصلوة فوجد الماء ففي رواية انه يمضي فيها بعد الركوع واما
قبله فيقطعها وفي اخرى انه يمضي قبله والمصنف ره جمع احدى الروايتين ببعض المرجحات هذا
مضافا الى ما ذكره صاحب الجواهر ره من ان الجمع بين الروايتين بحمل احدهما على الاخرى او بالتخيير
انما يكون بعد فقد الترجيح لان التعارض هنا بالعموم والخصوص من وجه وظاهر العلماء اجراء حكم
المتباينين في مثل ذلك لان الجمع يجب [illegible] فرع ثبوت كل من النصين الا في [illegible] هو العمل
بالثابت منهما ومن المعلوم انه مع رجحان احدهما لا يكون الثابت الا هو ولا يخفى ان ما ذكره
هو ره من جهة انه يستفيق المحتملات والكلمات في كتابه لا من جهة الانتباه حيث ان المقرر
في الاصول انه بعد تحقق حجية كل من الخبرين يراد الترجيح حسب الدلالة قبل الترجيح حسب
السند وان قاعدة كون الجمع مهما امكن اولى من الطرح جار في تعارض العموم والخصوص مطلقا

٢ المكبرة م
٢ الدلالة م
٣ الدلالة م

وقاعدة الرجوع الى المرجحات السندية جارية في تعارض المتباينين واما التعارض بالعموم من وجه ففيه خلاف
والاقرب فيه عدم اجراء حكم المتباينين ولو سلمنا فالتعارض بين الاظهر والظاهر كالتعارض بين
العام والخاص والمطلق والمقيد ليس يجري حكم المتباينين بنحو من نحو اذ لو يمكن الجمع على الترجيح مهما
امكن والتعارض بين المنطوق والمفهوم من هذا الباب ومع ذلك فبناء العلماء على اصالة العمل بالخبرين
جميعًا الا على طرح احدهما فانما من حيث السند بمنزلة القطعيين ونحو الحمل ليس من الطرح بحيث التوالي
من البيوت بل يمكن ان يكون لعدم وجوده عليه او لبنائه على ان النوادر امارة الاعادة وكان
عنه مستلزم لها او لعدم علمه بخبر الواحد الا مع الراجح فمثل هذا فالاقرب الى القواعد المنطبق
عليها انما هو التخيير كما قاله في الجواهر وفاقًا للاكثر القدماء وهو حسن لكن يرد عليه امران الاول
ان القضية الشرطية انما يجوز الغاء مفهومها مع تعدد الشرط واتحاد الجزاء او يعتبر منطوق
احدهما على الاخرى اذا كانت في مقام بيان الاسباب كسببية البول للوضوء واما في مقام التحديد
فلا والتعليق هنا تحديد للبعد الموجب للتغرب عن الاوطان الذي ينشأ منه الرخصة في التقصير
فيكون التعارض تعارض المتباينين الثاني ان بناء الفقهاء ليس على مراعاة الاذان الموجود حتى
يكون موضوعا لوجود الحكم بل لو راعات تقديره مع علمهم فليس عن ضم الآخر اولا وجعل خاص
يترتب عليه التقصير ومتى كان المدار على بعد خاص فالتعارض من قبيل تعارض المتباينين لاستحالة
الجمع بحسب الدلالة بل لا بد من الترجيح او التخيير الظاهري ولكن يرد هما ان ظاهر الفقهاء العمل
بكل منهما وعدم اطراح شيء منهما وان كلامهم انما هو في الالزام وبيان المراد منهما وكيفية
الجمع بينهما وقد صار المتأخرون الى اعتبار اجتماع الامرين جمعا بتقييد كل من المنطوقين
فالمعنى اذا تواريت عن الجدران فقصر حيث يخفى الاذان واذا خفي الاذان فقصر حيث تواري
الجدران كما عليه العلامة والشهيد في الدروس وغيره وغيرهما واورد المحقق الاردبيلي على
الشهيد بان مثل هذا الجمع مما يحتاج الى شاهد ولا يصار اليه عن الهوى وبان الغاء الملاق
للمنطوق بالمفهوم ليس اولى من العكس الذي يقتضيه قوة المنطوق وضعف المفهوم كما فعلوا
في مثل اذا بلت فتوضأ واذا نمت فتوضأ بانه لو كان مراد المفهوم تأخير البيان عن وقت الحاجة
لاختلاف الجواب مع اختلاف السائل وبانه انما يتم تقييد المنطوق لو عم المفهوم ومفهوم القضية العامة

ليس عاما بل قضية مهملة والتحقيق ان ذلك كله مندفع بعد ملاحظة غلبة التلازم وظهور كون
المراد من الامارتين بعدا واحدا وان الامرين ليسا سببين بل امارتان فيحمل كل من الاطلاقين على الغالب
ويحمل في النادر على ما تقتضيه القواعد ويطلب فيه بعد جامع للامرين لان المقصود جعلا امارة عليه
اذ لا داعي للحكم بالتعارض بعد علم تحققه وامكان الاتحاد والتعبير الجمع بين الروايتين حملهما على
اجتماع الامارتين مع دعوى غلبة حصولهما ولا يبعد كون المراد منه ذلك وان كان التلازم
التام يقتضي الاكتفاء باحد الامرين لكن الظاهر ان حمل كلامهم ليس هو ملاحظة الغالب وعدم تحقق
الملازمة وان ادعيت ايضا فلهذا الاشكال في توجيه اشتراط الجمع بين الامارتين ان الامر دائر بين التصرف
في المنطوق وبين التصرف في المفهوم بعد سقوط ملاحظة المرجحات السندية لصيرورة الروايتين في
المقبولية عندهم بمنزلة الكتاب فيرجح التصرف في المنطوق بموافقة الاصل كما قاله صاحب الرياض
وهو اصالة التمام بمعنى استصحاب حكم التمام الثابت في حقه قبل الخروج من المنزل او بمعنى ملاحظة عمومات
التمام واستضعفه في الجواهر باعتبار قوة المنطوق وضعف المفهوم والاجود ان يقال ان الامارتين
من حيث وقوعهما في مقام التحديد واستحالة التغاير بحد بين لمحدود واحد لان حد الشيء خاصة واحدة
التغاير في المقام ما بينهما من العموم والخصوص من وجه فلا يمكن المصير الى التخيير وان اتفقوا عليه في
الكل فيكون الشارع هناك قد تصرف بجعل الامارتين في حكم السببين والموضوعين بل بحيث
لا دليل على ذلك من كون الحد اكثر الامرين وابعد البعدين او اقلهما ولا قائل بالثاني فيتعين الاول
ويتقبل التخيير بين الاقل والاكثر في الوضعيات ولو امكن في التكليفيات كما في فرعيات البرء لو قيل
بوجوب الترجيح تعين الا المجرد الظهير ثم ان المنقول عن بعض مشايخنا ان الاصل في هذا الشرط روايات
منها ما عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يريد السفر فيخرج متى يقصر قال اذا تواري
من البيوت ومنها ما روي في الصحيح عن عبد الله بن سنان عنه عليه السلام قال سألته عن التقصير قال اذا كنت
في الموضع الذي تسمع فيه الاذان فاتم واذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الاذان فقصر
واذا قدمت من سفرك فمثل ذلك ومنها ما عن ابن عمير عن حماد بن عثمان عنه عليه السلام قال اذا سمع الاذان
اتم المسافر الى غير ذلك ثم ان قضية الصحيح الاول اعتبار تواري المسافر من البيوت كما عبر به في اللمعة
والبيان والحدائق والوافي وغيرها جماعة عبر بما في الرواية والذي عبر به الاكثر على ما قيل ومنهم المصنف

انما هو توارى البيوت عن المسافر لا تواريه عنها وربما استظهر عدم الفرق نظرا الى ان التوارى هنا عبارة
عن الستر الحاصل من البعد فستر احد الشيئين كذلك عن الاخر يستلزم ستر الاخر عنه ضرورة بلا ملاحظة
هيئة التفاعل المقتضى لقيام المبدء بالطرفين لان باب التفاعل لا يختص بكون الفعل من الطرفين
كباب المفاعلة وان كان اللازم فى الثانى ان يجعل احدهما فاعلا والاخر مفعولا فتواريه عنها
المذكور فى الحديث يستلزم تواريها عنه فاذا اعتبر المكلف تواريها عنه حصل المطلوب من
جهة كون المآل واحدا واما ما علل الاصحاب عما وقع التعبير به فى الرواية فقد قيل فيه ما لا طائل
تحت ذكره وتوضيح المقام انه يحتمل ان يكون المراد بتواريه عن البيوت هو انها لو كانت مبصرة لما كانت
تراه لبعده كما يظهر من كلام بعضهم فى معنى الحديث ويحتمل ان يكون المراد به تواريه عن اهل البيوت
فيلتزم بتقدير الاهل لعدم صلاحية البيوت للابصار كما التزموا بمثل ذلك فى قوله تعالى
واسئل القرية لما ذكر فيصير المحصل ان اهل البيوت لو نظروا اليه لم يروه وهذا الوجه
هو الاظهر لانه وان اشتمل على الاضمار لكنه من قبيل ما هو معهود فى موارد
الاستعمال بخلاف اسناد الابصار وعدم الابصار الى مثل الجمادات اعنى كونها
مبصرة فانه غير معهود ومن البين ان الالتزام بما هو المعهود متعين وانه ليس الكلام
المشتمل على الاسناد التوارى الى المسافر وتعديته الى البيوت بكلية من الامثل قوله
واسئل القرية فيقتضى وبان فى كونه علم امكان ما جرى فى ظاهر اللفظ الموجب لعدم
كونه مرادا ولكون غيره هو المراد ولا مجال للايراد بان الاضمار ادون مرتبة من التجوز فلا
وجه لارتكابه لانا نقول ان مدار الصحة فى الخطابات الجارية بين اهل اللسان انما
هو الظهور فيكون هو المتبع ولا عبرة عند تحقق فعلية الظهور الشخصى بكون التجوز
الواقع من قبيل غير الغالب بحسب النوع واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان ما ذكروا من ان تواريه
عن البيوت بسبب البعد يستلزم تواريها عنه انما يتم على الوجه الثانى لان توارى شخص
عن شخص انما يستلزم العكس فى صورة البعد لو كانا متساويين واما لو كان احدهما اطول
من الاخر فلا يستلزم توارى القصير عن الطويل بل العكس وكيف كان فظاهر النصوص تعدد
الحد واستقلال الامرين بمعنى كفاية كل منهما حتى مع فقدان الاخر ثم انه اختلف بين

الاصحاب

الاصحاب بعد فى انه يعتبر فى وجوب القصر على المسافر شرط فى الجملة الا من والد الصدوق ره فلم يعتبره راسا
بل اكتفى فى وجوب التقصير بنفس الخروج من البلد وهو شاذ كما عن المعتبر وغيره بل ادعى فيه الاجماع على انه اذا
نوى السفر لم يجز له التقصير حتى يغيب عنه البنيان ويخفى عليه اذان مصره او جدران بلده وبالجملة
لا خلاف فى المسئلة من هذه الجهة وانما الخلاف من جهة اخرى وهى تعيين الشرط وتشخيصه فقد حكى
عنهم اقوال ستة الاول ما صرح به ابن ادريس ره من ان المدار على خفاء الاذان دون غيره حيث قال الاعتماد
عندى على الاذان المتوسط دون الجدران وهو المحكى عن جماعة منهم المفيد وسلار ره وابو الصلاح الثانى
اعتبار خفاء الجدران وتوارى البيوت دون الاذان وهو المحكى عن الشيخ بل هو ظاهر المحكى عن المقنع
حيث اقتصر على تواريه عن البيوت من دون تعرض للاذان الثالث اعتبار احد الامرين مخيرا فى الظاهر
كتخيير المجتهد فى العمل باحد المتعارضين بمعنى ان الذى انيط به الرخصة انما هو احدهما المعين فى الواقع و
المكلف مجتهدا كان ام مقلدا مخير فى الظاهر فى الاخذ بكل منهما فهو مخير فى تعيين المعين كما فى المتعارضين من الاخبار
الرابع اعتبار احد الامرين مخيرا فى الواقع نظير التخيير بين خصال الكفارة فيكون كل منهما معرفا مستقلا يكتفى
به مطلقا حتى ان علم تخلف الاخر عنه وهو المحكى عن اكثر القدماء بل قيل انه المشهور بينهم الخامس ما عن
القدس البغدادى ره وشيخه الكلينى من قال بكفاية احد الامرين ما لم يعلم تخلفه عن الاخر والا اعتبر
انضمامهما معا السادس اعتبار خفاء الامرين فيلزم ضمهما معا مطلقا وان كان التخلف مشكوكا بمعنى
اعتبار كل منهما جزء الحد لا حدا براسه ومعرفا بنفسه وهذا هو المشهور كما عن الحدائق وعليه المتاخرون كما
عن صاحب المعالم ره فى منتقى [illegible] وعلى كل حال فمحل التحديد فى المقام مجعول من باب الموضوعية بمعنى
جعل الحد نفس البعد الحاصل بتوارى الجدران او خفاء الاذان معينا او مخيرا او بهما معا او من باب الكشف
والطريقية بمعنى ان كلا منهما معرف كاشف عن مقدار من البعد ينطبق على الاخر غالبا وان تخلف احدهما
احيانا كما فى سير [illegible] استظهر بعض مشايخنا ره منهما الثانى وعليه الظاهر
دمه بل هو الظاهر من اخبار الباب كما سيأتى فى توضيحه ان شاء الله تعالى وعلى هذا فالمعتبر او احدهما ينطبق عليه
الامران او احدهما فى الغالب بحيث يكون الاختلاف والتفاوت عن افراط فى احدهما او تفريط فى الاخر [illegible]
على المتوسط منهما دون الفرد النادر وتظهر الثمرة فى ارتفاع الجدران فيلزم التقدير على [illegible] المعتاد
بناء على الكشف دون الموضوعية وكذا صورة انخفاض الجدران فيلزم التقدير بارتفاعها من خلالها وان استشكله

ر وهو اعتبار احد الامرين

م

٢ حاشية م

العلامة دام ظله وسياتي تفصيل القول فيما يرد في اخر الباب ان شاء الله تعالى اما القول الاول
الذي هو لزوم الاقتصار على الاذان فالذي يمكن ان يكون مستندا له امران احدهما ترجيح ما دل
على اعتباره بالاكثرية وثانيهما خفاء دلالة متن رواية الجدران من حيث انها تضمنت تواري
عن الجدران وهو محتمل لان يكون المراد به انتفاء ابصارها اياه على تقدير كونها مبصرة ولان
يكون المراد انتفاء ابصار اهلها اياه باضمار لفظ الاهل مضافا اليها ويتجه على الاول ان الجمع
من طريق الدلالة اولى من ملاحظة الترجيح المستلزم لطرح المرجوح وهو في المقام ممكن كما ستطلع
عليه ان شاء الله تعالى وعلى الثاني ان تحقق الاحتمال ليس محذورا بنفسه وانما يتحرز عنه من
جهة كونه موجبا للاجمال الذي هو سبب لعدم الوصول الى المطلوب ومن البين ان الوصول
اليه فيما نحن فيه ممكن بمرتبة ان مؤدى الاحتمالين واحد فلا محذور واما القول الثاني وهو
اعتبار خفاء الجدران فالذي يمكن ان يكون مستندا له هو ترجيح ما دل عليه باعدليته او نحوها
ويتجه ما تقدم من ان الجمع من طريق الدلالة اولى من ملاحظة الترجيح المستلزم لطرح غير
الراجح وانه في المقام ممكن كما ستعرف مع ان المرجح اما مفقود او معارض في كل من الطرفين
بمثله في الاخر واما القول الثالث فهو التخيير الظاهري الجاري بين المتعارضين من الاخبار
القاضي بتخيير المسافر بين القصر والاتمام في صورة التخالف والتفارق لو صح فيه دعوى حصول التكافؤ
بين الدليلين من جميع وجوه الترجيح وهو يقتضي التخيير على الاطلاق ما دل في تعارض الاخبار
وفيه منع ظاهر لما عرفته من وجوب تقديم الجمع بحسب الدلالة على الترجيح المقدم على التخيير بلا اشكال
واما القول الرابع وهو التخيير الواقعي والاكتفاء بكل منهما وان علم الاختلاف والتفارق كما في
خصال الكفارات فيستند فيه الى قضية الجمع بين النصوص بتقييد سببية عدم كل منهما للعدم
بوجود الاخر ويبقى سببية وجود كل منهما للوجود على حاله لعدم التعارض هناك كما لا يخفى
فتسبب عدم كل منهما للعدم في غير محل وجود الاخر لعدم التعارض فيه ايضا وبالجملة فالتعارض انما
هو بين المنطوق الدال على وجوب التقصير بتواري البيوت والجدران والمفهوم القاضي بنفيه فيما
سمع فيه الاذان وان توارى البيوت كالمنطوق الدال على الترخص فيما لم يسمع فيه الاذان
المفهوم القاضي بنفيه عند رؤية البيوت وعدم اختفائها وان خفي عليه الاذان اذ لا تعارض بين

لانه يكون المراد ان خفاء الاذان موجب للقصر الا اذا لم يخف الجدران وان خفاء الجدران موجب للقصر الا اذا لم يخف الاذان ة

مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر اذ التعارض بينهما في خصوص اقتضاء العدم فتقيد به

المنطوقين

المنطوقين بعد وضوح كونهما مثبتين وتقييد المنطوق بالمفهوم والالتزام بلزوم الجمع بين الامرين
بحيث لا يكتفي باحدهما عند عدم الاخر بان يقال ان المراد ان خفاء الاذان موجب للقصر الا
اذا لم يخف الجدران وكذا العكس وان كان ذلك امرا ممكنا الا ان ما ذكرناه اولى اذ لا ريب في رجحان
المنطوق على المفهوم فهو اولى بان يكون مخصصا من العكس كما حرر في محله فتقييد كل من
مفهومي الخبرين بمنطوق الاخر جار على مقتضى الضوابط والقواعد وهو قاض بثبوت التقصير
باحدهما وان تخلف الاخر نظير تقديري الكر بالمساحة والوزن حيث لا يقدح في تحقق الكرية
باحدهما تخلف الاخر وفيه ما لا يخفى فان الكبرى التي هي رجحان المنطوق على المفهوم القاضي
بكونه اولى بصيرورته مخصصا اكثر من العكس مسلمة فيما اذا لم يكن الكلام مسوقا لبيان التحديد
كما في المقام واما في مثله فالمفهوم اقوى والمرجح ضرورة ان التحديد غير مسوق لبيان تحقق وجود
المحدود عند وجود الحد بل الغرض الاصلي منه والملحوظ فيه هو بيان عدم المحدود عند عدم الحد
وانتفائه عند انتفائه لانه قضية حد الشيء الذي يراد به الوضع الذي لا يتجاوزه ومع تقييد
المفهوم الغاء لحقيقة كما هو ظاهر وهو خلاف ما يقتضيه التحديد المسوق له الكلام بخلاف
تقييد منطوق كل من الخبرين بمفهوم الاخر القاضي بتوقف التقصير على خفاء الامرين معا كما هو
المشهور لان قضية التحديد الذي سيق له الكلام حاصلة بغير اشكال لان انتفاء احد
الامرين كاف في انتفاء المركب الذي انيط به القصر فتقييد المنطوق بالمفهوم في المقام
اولى من العكس وان كان العكس اولى في غيره والحاصل ان دلالة القضيتين في الخصوص على
الانتفاء عند الانتفاء الذي هو منشأ التعارض اقوى من المفهوم حتى يجعل ظهور المنطوق
دليلا على انتفاء المفهوم عن القضية عند التعارض نوعا بل هي حاصلة بلا تحفظ ورود القضية
مورد التحديد المسوق لبيان انتفاء المحدود عند انتفاء الحد لانه الملحوظ فيه بالذات واما
الوجود عند الوجود فليس مقصودا الا بالعرض من غير ان يكون الكلام مسوقا له ومن هنا تعرف
ان اعتبار المفهوم القاضي بالانتفاء عند الانتفاء الذي هو من مفاهيم الغايات كما هو صريح
قوله من يقصر في رواية الثقفي ليس مبنيا على القول بثبوت المفهوم للغاية الذي فيه الف
كلام لان الكلام هناك مفروض فيما اذا كانت الغاية هل هي ظاهرة في التحديد القاضي بالانتفاء

عند الانتفاء اولا فالكبرى التي هي ظهور القضية المسوقة للتحديد في الانتفاء عند الانتفاء مسلمة
لا اشكال فيها بين الفريقين كما يوضحه اتفاق كلمتهم كغيرهم على دلالة قولنا الانسان حيوان
ناطق على انتفاء الانسان بانتفاء احد الجزئين والسر فيه ليس الا ما ذكرنا من اقتضاء القضية
المسوقة للتحديد انتفاء المحدود بانتفاء الحد الذي منهما غير غيره وهذا بخلاف القضية الشرطية
ونحوها فان المقصود بالذات هناك انما هو بيان التعلق من حيث الوجود خاصة وان يستلزم
انتفاء المشروط بانتفاء الشرط بمعنى ان الذي سيق له الكلام انما هو بيان العلقة الخاصة بالوجود
عند الوجود وانه المقصود اولا وبالذات واما الانتفاء عند الانتفاء فهو قضية الاستلزام
فيكون مقصودا ثانيا وبالعرض ومن هنا كان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم لان دلالة
اللفظ عليه دلالة اولية مقصودة بالذات ودلالته على المفهوم دلالة ثانوية مقصودة بالعرض
على عكس التحديد فالمصير الى الاكتفاء باحد الامرين تقديما لقضية المنطوق على المفهوم غير صحيح على
ان الدلالة في رواية عبد الله بن سنان من باب المنطوق ايضا كمعارضها فانه قال فيها اذا كنت
في الموضع الذي تسمع فيه الاذان فاتم وان كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الاذان فقصر و
بالجملة فما ذكره من باب تعارض الاحوال مرجحات نوعية لا يرجع اليها الا بعد ملاحظة ما يقتضيه
المقام صنفا او شخصا فكون المنطوق اقوى من المفهوم نوعا لا يجدي في تقديمه في المقام وارتكاب التقييد
في المفهوم فان ظهور القضية المسوقة للتحديد في الانتفاء عند الانتفاء اقوى من دلالتها
على الوجود عند الوجود ومن هنا قيل بثبوت المفهوم للوصف الوارد مورد التحديد اتفاقا
دون غيره هذا وقد يستدل ايضا للقول المزبور كما عن السبزواري[12] تبعا للمحقق الاردبيلي ره
بان قضية لزوم الجمع وعدم جواز الاكتفاء بما رواه ~~فلو كان لكل من الخبرين مدخل باحد الامرين~~
لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة لان المعصوم ع جوز لكل من الراويين الاكتفاء بما رواه فلو
كان لكل من الحدين مدخل في سببية الاخر بحيث لم يكتف بمجرد ما رواه لزم تاخير البيان عن وقت
الحاجة لحصول وقت العمل والحاجة اليه فالتقييد والالزام بالجمع مستلزم للقبيح وبالجملة
فالاقتصار على احد الامرين ح يوجب الاكتفاء به ولو مع عدم الاخر نظرا الى استقلاله في السببية
والا لزم المحذور المذكور وهو ضعيف لانه مشترك الورود للزومه على القول المزبور في جانب التمام

[12] السبزواري ره

[3] يكفر ص

كلزومه

كلزومه على القول بالجمع وعدم الاستقلال في جانب المنطوق اذ قضية ظاهر الاستقلال ان ناط القصر
والتمام بكل منهما وجودا وعدما بحيث يقصر في الموضع الذي يتوارى فيه البيوت وان سمع فيه الاذان
ويتم في العود في الموضع الذي يظهر له البيوت والجدران وان لم يسمع فيه الاذان وكذا العكس
وهو خلاف ما اتفقت عليه كلمتهم من عدم العود الى التمام الا اذا انتفى الامران معا ومع فرض في
جانب العلم سببا واحدا الاقتصار على احدهما ملزوم المحذور مع ان عدم البيان والقرينة لا
يدل على عدم وجوده للمخاطب واما القول الخامس التي هو استقلال الامرين والاكتفاء بكل منهما
في خصوص صورة العلم بالاتحاد والشك فيه لا فيما علم الاختلاف والتفارق فانه يعتبر فيه ضمهما معا
فالوجه فيه ما عرفت في الرابع من ارتكاب تقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر على التفصيل المتقدم
لكن ذلك وان كان يقضي باستقلال الامرين على الاطلاق من غير اختصاص بصورة دون اخرى
كما عرفت الا ان صورة العلم بالاختلاف نادرة جدا فيحمل النص على خصوص الصورتين او يقال ان
عدم التزامهم بالاطلاق موهن له على وجه يخرجه عن الحجية كما في اعراضهم عن العمل بعموم بعض العمومات
والاطلاق ببعض الاطلاقات وفيه اولا ما عرفت في سابقه من عدم جريان ما تقرر في محله من اولوية تقييد
المفهوم بالمنطوق من عكسه في امثال المقام المسوق فيه الكلام للتحديد وان العكس هو ارتكاب
تقييد المنطوق بالمفهوم اولى وثانيا ان الحكم بندرة صورة العلم بالاختلاف كاستبعاد التزامهم
باطلاق النص جزاف واما القول السادس فهو اعتبار خفاء الامرين ولزوم ضمهما معا بحيث لا
يكتفي باحدهما عند عدم الاخر من غير فرق بين شيء من الصور فالذي يدل عليه وجهان احدهما
انصراف اطلاق المنطوقين الى الفرد الشائع الذي هو صورة الاجتماع لانه الاغلب فلا مفهوم ولا
تعارض بل لا تقييد اذ المنطوقان متقيدان بانفسهما من غير ان يكون كل منهما مقيدا بمفهوم
الاخر وقضية ذلك لزوم اعتبار الامرين معا من غير ان يكون كل منهما حدا برأسه وسببا مستقلا
ثانيهما ما اشرنا اليه سابقا من ان القضية المسوقة للتحديد اقوى ظهورا في الانتفاء عند
الانتفاء من دلالتها على الوجود عند الوجود وهو يقتضي اولوية تقييد المنطوق بالمفهوم من
العكس كما عرفت في الجواب عن القول الرابع مفصلا وظاهر ان قضية تقييد منطوق كل منهما
بمفهوم الاخر لزوم الجمع وعدم الاكتفاء باحد الامرين اذ المراد بالنص ح ان خفاء الاذان

موجب القصر الا اذا علم بتواري البيوت وان تواريها موجب للقصر الا اذا سمع الاذان وهو قاض
بثبوت التقصير حيث اجتمع الامران دون ما اذا تخلف احدهما عن الاخر وبالجملة فقضية التحديد بالحد
هو بيان انتفاء المحدود بانتفاء الحد الذي سيق له الكلام في النصوص غير حاصلة الا على القول
بالجمع لان انتفاء احد الامرين كاف في انتفاء المركب الذي انيط به التقصير بخلاف القول باحد الامرين
القاضي بالغاء المفهوم الذي هو المقصود بالذات وعن الغرض بالاصالة كما هو واضح وقد تقدم مفصلا
مع ان مقتضى القول على المدرك على فرض تكافؤ احتمال تقييد منطوق احد الخبرين بمفهوم الاخر
لاحتمال العكس هو ما ذكرنا لان القدر المتيقن خروجه من اطلاق ادلة وجوب التقصير على المسافر
هو صورة اختفاء الجدران والاذان معا فالمرجع في صورة الانفراد اليه دون غيره والقول
برجوع الشك في المقام الى الشك في موضوع السفر القاضي بتعين الرجوع الى ادلة التمام لا عموم
السفر او مطلقاته لعدم احراز الشرط وهو الوصول الى حد الترخص ليس مقوما لمفهوم السفر
بل هو متحقق بمجرد الخروج فيرجع الامر الى الشك في كثرة الخارج عن تحت مطلقات السفر وقلته
الذي هو المرجع فيما عدا المتيقن واضعف منه دعوى تعين الرجوع في المقام الى المرجحات والاخذ
بالخبر الراجح كما فعله في الذخائر والمقنع والتنقيح لا للمطلقات القاضية بالتقصير لما تقدم
من منع المرجح واولوية تقديم الجمع بالدلالة من ملاحظة على فرض وجوده هذا كله ايضا فا
الحصم استقامة القول بالتخيير والاكتفاء باحد الامرين من جهة اخرى هي غير واردة على القول
باعتبار انضمامهما معا لان الامر لا يخلو عن احد امور اربعة اما ان يكون كل من الامرين مباينا للاخر
مفترقا عنه دائما كما قد يتصور بناء على القول بالموضوعية كما لا يخفى على المتأمل واما ان يكون
كل منهما مجامعا للاخر دائما غير مفارق عنه اصلا واما ان يكون احدهما المعين زائدا على الاخر
كالكر في تحديده بالوزن والمساحة واما كتفاء الاذان قبل تواري البيوت كذلك على الاظهر
واما ان يكون احدهما زائدا تارة والاخر اخرى اما الاولان فلا اشكال ظاهرا في خروج مورد
البحث عنهما لوضوح عدم مباينة احد الحدين في المقام للاخر وعدم انفكاكه منه على الدوام بعد
وضوح افتراقهما في الجملة مع ان الاشكال الاول غير متوجه على فرض عدم الاجتماع وان قلنا
بجعله الخصم واما الاخيران فان كان المفروض من اولهما الذي هو زيادة احدهما على الاخر دائما

فتصحيح

فتصحيح التحديد باحد الامرين من الاقل والاكثر مشكل جدا بل لم يعرف له وجه كما في تحديد الكر على
المشهور بالوزن والمساحة اذ لا معنى لاعتبار الزيادة بعد فرض تحقق المحدود بالاقل و
جواز الاكتفاء به من غير فرق بين القول باعتبار الحد من حيث الموضوعية والكشف والطريقية
اذ كما يقبح اعتبار الزائد المجعول موضوعا للتقصير نظرا الى تحققه اي الموضوع بالاقل الذي فرض
جعله موضوعا له كالاكثر كذا يقبح عادة وعرفا جعله طريقا الى تحقق ما انيط به التقصير وكاشفا
عن وجوده لوضوح تحقق الطريق ووجود الكاشف بوجود الاقل فلا توقف على الزائد لا يقال بل يقال هنا التعدد
ان الطريق انما هو الوسط من كل منهما والاختلاف في الفارق ناش من افراط احدهما او تفريط
الاخر فاحتمال الخطاء في كل منهما معارض بمثله في الاخر وهو قاض بسقوطهما عن درجة الاعتبار
كما في سائر الطرق الشرعية المتعارضة وبالجملة فتحقق حصوله بالاكثر وعدم حصوله بالاقل المشكوك فيه واما كان
معلوم حصوله بالاقل عدم توقفه على الاكثر الثابت كذلك الحكم وهو وجوب التقصير غير متوقف على
الزائد بعد تحقق الاقل سواء كان الاقل موضوعا له ام طريقا اليه وكاشفا فانيط به كما لا مدفع له في
باب تقدير الكر والاضافة الى الاشكال بما لا مدفع له في المقام وهذا بخلاف القول بلزوم الجمع واعتبار
الانضمام لان الحد هو كل منهما معتبرا بالاخر فالموضوع لترتب عليه التقصير هو خفاء الاذان المقيد
بتواري الجدران الحاصل بعده على الدوام لا المركب منهما حقيقيا لان قضية الاكثرية استلزام الاكثر
للاقل دائما بمعنى حصوله في ضمنه فملاحظة التركيب بينهما مستهجن جدا ودعوى استهجان التقييد
مثله ايضا كالتركيب نظرا الى لزوم تحقق القيد الذي هو الاقل قبل المقيد ممنوعة فيما عدا المقام مما
كان القيد فيه امرا خارجيا الاوضع له الذي يكون القيد فيه امرا ذهنيا باعتبار دخول التقييد وخروج القيد
فلا محذور فتأمل ومثله يقال ايضا على القول بالكشف فان الكاشف عن تحقق البعد الذي هو
مناط التقصير انما هو خفاء احدهما المقيد بالاخر المتأخر عنه دائما وان كان المفروض من خبرها الذي هو
زيادة احدهما تارة والاخر اخرى فالذي يقتضيه النظر هو توجه الاشكال ايضا على القول بالاكتفاء
باحد الامرين اما بناء على اعتباره من حيث الموضوع فلان الحكم حاصل بتحقق الاقل الذي فرض كونه
موضوعا كالاكثر فلا توقف له على الزائد كما عرفت فيما تقدم فالزائد لغو لا اثر له فالمدار لا بد ان
يكون اما الاقل دائما من غير اعتداد بالزيادة سواء كان هو خفاء الاذان ام تواري الجدران او على

خفاء

الاكثر كذلك وقد يشكل ايضاً بلزوم كون التوارى مثلاً حداً للترخص تارة كما لو حصل قبل خفاء الاذان
وعدمه اخرى كما لو حصل بعده وبالجملة ففي صورة العلم بالاختلاف وعدمه لا افتراق لا مدفع للاشكال
نعم يمكن تصحيح التحديد باحد الامرين في صورتي العلم بالاجتماع والجهل به اما الاول فواضح واما الثاني فللاعتماد
على غلبة الانطباق والاجتماع وكيف كان فالاشكال غير متوجه على القول بالانضمام لما عرفت من ان
الموضوع هو كل منهما مقيداً بالاخر والتقييد في مثله لا غائلة فيه فلا اشكال واما على القول بالكشف
فلان الطريق الى الموضوع الذي هو موضوع من الاطلاع بقطاع عن الاهل والوطن والكاشف عنه هو الحد
من الامرين والاختلاف والتفارق ناش من افراط احدهما او تفريط الاخر فاحتمال الخطاء في كل منهما
معارض بمثله في الاخر وهو مانع عن سقوطها عن درجة الاعتبار كما في ساير الطرق الشرعية المتعارضة
فالاعتماد على الاول باطل كالاعتماد على الاكثر بخلاف الاجتماع وانضمام احدهما الى الاخر فان احتمال الخطاء
فيهما منفي بتعبد الشارع ومقداره في خبره كما في نفي الثالث في التعارض من الامارات حيث
ان احتمال الخطاء فيهما معا واحتمال الثالث ملغى الشارع هذا كله على تقدير تسليم كون المعروف
اثر اتهام في الجملة بزيادة احدهما تارة ونقصه اخرى والا فالاظهر زيادة التوارى على الاذان
بحكم الوجدان وقضية ذلك اتحاد النسبة في جميع الموارد وقد عرفت توجه الاشكال على الضم وقد دفعه
بان مبنى التحديد على التقريب دون التحقيق بل لا محقق هنا الا القطع في جميع التحديدات الشرعية كونها
مبنية على التحقيق مع انه انما يستقيم فيما اذا كان التفاوت قليلاً دون ما اذا كان فاحشاً كما في المقام
وحاصل الكلام ان الامرين امارة على امر واحد معين لكن لما لم يحصل الوصول اليه بتبع منهما وحده
اعتبر انضمامهما ليحصل ذلك المعين الا بانضمام الاخر اليه وحصوله من كل منهما على جهة الاستقلال
محض فرض والضم اضبط وادل ومع ذلك لا يكاد ينحصر اقل حصوله على جهة التحقيق كما هو ظ
فالشك في حصوله لاحد الترخص يتم استصحاباً حتى يثبت خلافه الذي لا يثبت الا بالتحير بل هو
انما يثبت بخفائهما معاً بالاجماع والاخبار والاقوى والاوفق بالقواعد هو هذا القول الذي عليه
المتأخرون من لزوم الجمع واعتبار الانضمام ثم القول الخامس الذي هو الاكتفاء باحد الامرين ما لم
يعلم المخالفة والتفارق ثم القول الرابع الذي هو الاكتفاء باحد الامرين مطلقاً ولو علم التفارق ثم
ان مقتضى الاصل انما هو وجوب التمام في الذهاب ما لم يخف الامران معاً والقصر في العود ما لم يظهر ذلك

وارادة المتوسط من كل واحد منهما بحيث لا يكون فيه افراط ولا تفريط لا يفيد في تحصيل ذلك المعين م

لاستصحاب التمام في الاول والقصر في الثاني بل بعمومات ادلة وجوب التمام على الحاضر لو لا الملازمة فيكفي في الذهاب
كما هو وجوب القصر على المسافر لو لا الملازمة في العود لان الشبهة حكمية يرجع فيها الى الاصول اللفظية ولا مانع من
جريانها على المختار على طريق قول الامام بعد فرق الاجماع المركب نظراً الى ان قضية اعتبار الضم في الذهاب لزوم خفاء
الامرين معاً ووجوب التقصير فيه مع الاكتفاء بالظهور احدهما في العود الى التمام لانهما اما معاً شرطان من حيث
التركيب او من حيث التقييد كما هو الاظهر ومن الواضح انتفاء المركب بانتفاء احد اجزائه كانتفاء المقيد بانتفاء
قيده فانتفاء احد الامرين مع ظهور الاخر كاف في وجوب التمام لانتفاء ما يوجب التقصير ولو بانتفاء جزئه
او قيده كما ان قضية اعتبار ظهور الامرين معاً في وجوب التمام في العود كفاية خفاء احدهما في وجوب التقصير
في الذهاب فكل من قال باعتبار الامرين في الذهاب قال بكفاية ظهور احدهما في العود وكل من قال
باعتبار ظهورهما معاً في العود قال بكفاية خفاء احدهما في الذهاب في القول باعتبار الامرين خفاء
وظهوراً ذهاباً واياباً خرق للاجماع المركب وطرح لقول الامام عم فان الوضع الفلاني الذي يخفى
فيه الاذان خاصة من غير ان يتوارى فيه البيوت لا يختلف حكمه من حيث القصر والاتمام فان
وجب فيه التمام في الذهاب كما هو قضية اعتبار الضم وجب فيه ذلك في العود ايضاً لا
القصر وان وجب فيه القصر في العود كما هو قضية اعتبار ظهور الامرين فيه وجب ذلك فيه في
الذهاب ايضاً فالتفكيك بوجوب التمام فيه ذهاباً والقصر اياباً طرح للواقع وقياسه باستصحاب
الكرية وعدمها فيما لو وصل الماء الى حد مخصوص باعتبار كون الحالة السابقة هي الكرية
في الاول وعدمها في الثاني والعمل بهما يستلزم مخالفة الواقع والعلم الاجمالي قياس مع
الفارق فان الشبهة في المقيس حكمية كما عرفت ومخالفة العلم الاجمالي في مثلها غير جائزة نظراً
الى استلزامها الحكم الكلي الصادر من الشارع الذي يجب الالتزام به بلا شبهة بخلاف
المقيس عليه فان الشبهة فيه موضوعية ومخالفة العلم الاجمالي في الشبهات الموضوعية
فوق حد الاحصاء والسر فيه ان غاية ما يلزم من مخالفة العلم الاجمالي فيها هو طرح الحكم
الجزئي في تلك الواقعة لا الحكم الكلي ولا ضير في مثله كما قرر في محله والانصاف ان الفرق
بين الشبهتين غير واضح مع ان ذلك لا ينهض مانعاً عن جريان الاصول لابقاء الحكم
على الظاهر الذي لا ضير في مخالفته للواقع ومخالفة العلم الاجمالي انما يحصل تدريجاً وفي واقعتين

لا دفعة واحدة ولا عالمة فيه وان توهم المتوهم ذلك كله وتمام الكلام في الاصول ثمّ ان المدار في
السماع والرؤية وعدمهما على المعتاد دون الخارق ويكفي سماع اذان آخر البلد لا الاذان الواقع
على السور للشك في انصراف المطلق اليه فالمرجع فيه كغيره من الافراد المشكوكة الى الاصول
كما يكفي فيه سماع الصوت على انه اذان وان لم يميز بين فصوله كما في رؤية البيوت وتواريها
فان المدار في ذلك ايضا على رؤيتها بعنوان انها بيوت لان الظاهر من حمل كل محمول على موضوع
حمله عليه بعنوانه كما في قول القائل رايت زيدا فانه ظاهر في رؤيته بعنوان انه زيد لا بعنوان
انه ابن فلان او صديق فلان فلا اعتداد بسماع الحس ومشاهدة الشبح وان علم انها الاذان
البلد او بيوته ما لم يمحص على انه اذان او لم يشاهدها على انها بيوت البلد وهل يقدر ان فيهما فقد
المحلّ على القول بلزوم الضم او احدهما على الاكتفاء باحدهما كما في البادية كما عن ظاهر جماعة وصريح
اخرى او لا كما عن جماعة منهم العلامة في التذكرة والشهيد وابو العباس في الموجز وتلميذه في
كشف الالتباس وعلى الثاني فهل المدار فيه على صدق الانقطاع عن الاهل والوطن عرفا وان
لم ينطبق على احد الحدين ولو على تقدير وجوده او المرجع فيه الى العمومات القاضية بالتقصير
بمجرد صدق السفر في حقه وجهه وقد يبني لزوم التقدير وعدمه على ما تقدمت الاشارة اليه من
موضوعية الحد في المقام او طريقيته توضيحه ان ظاهر اخبار الباب اعتبار الحدين باب الموضوع
لا الكشف بمعنى ان الحد في نظر الشارع هو توارى البيوت وخفاء صوت الاذان وعدمها وان الحكم
وحينئذ لو عدما مدار ذلك ليس الا كما هو قضية ظاهر تعليق كل حكم على موضوع ويقدره برما لم
يفهم هناك ما يقتضي بخلافه وقضية ذلك عدم التقدير مطلقا حتى في المرتفع والمنخفض بل
يرجع فيهما الاحد اذا له او لا يؤذن فيه الى العمومات القصر بل الامر كذلك فيهما اذا اشتد التوارى
الخفاء ولو على وجه من المساحة الى ما يرجع الى المسافر كما لو صمم فيرخص بمجرد الشروع في السفر
لولا الاجماع على خلافه من غير تقدير اصلا كما في التقصير في المرتفع حتى يختفي الامران او احدهما
على الخلاف المتقدم وان بعد عن الوطن والبلد كما لو شرع في التقصير في المنخفض بمجرد التوارى
وخفاء صوت الاذان وان كان ذلك مستندا الى وجود الحائل الذي لو فقد عدم لم يتوار
معه البيوت ولم يخف صوت الاذان هذا لكن ظاهر الاصحاب كظاهر بعض النصوص مثل صحيحة

الذين قد بلغوا الموضع الذي لا يسمع فيه اذان مصرهم ونحوه اعتبار الحد من باب الكشف والطريقية
بعنوان الموضع الذي ينطبق الحكم هو قوى مكشوف عنه بالحد لا نفس احد الامرين وهما معا بل
الظاهر عدم التزام احد من الاصحاب بالاول بل الاخير هو المصرح به في كلام غير واحد منهم فالمناط
غيرهما مما يقتضيه ظاهر عنوان الحدين ولعله مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في ان ذلك هل
هو كاشف عن مقدار من البعد ينطبق عليه الامران في الاغلب بان يختلف احدهما اتفاقا كما في
مسير يوم وثمانية فراسخ او انه كاشف عن مرتبة من الانقطاع والتغرب المختلف باختلاف
الامكنة والصحاري ضرورة حصول الانقطاع لاهل الخيم فيما لا يحصل به لاهل البلاد فان
الظاهر صدقه في حقهم بتوارى الخيم بل يكفي فيه الخروج عن حريمها القريب منها كملعب الصبيان
ونحوه كصدقه في اهل خيمة واحدة بتوارى خيمته وان لم يبلغ البعد حدا يتوارى معه الخيم
المتعددة على فرض وجودها ومنه يظهر صدقه فيمن لا خيمة له بتوارى موضع وقوفه واقامته
وهذا بخلاف اهل البلاد والمصر ضرورة عدم حصول الانقطاع العرفي في حقهم بالبعد الحاصل في حق
اهل الخيم والبادية بل يعتبر في مثله ازيد من ذلك كتوارى الجدران وخفاء الاذان بخلاف
المتوسط من البلد وجهه فان قلنا بالاول وهو كون المكشوف عنه مقدارا من البعد والمسافة
التي ينطبق عليه الامران في الاغلب وجب التقدير مطلقا لان المفروض اناطة الحكم ببعد خاص
وهو لا يختلف باختلاف الموارد من غير فرق بين موارد النص وهو المصر وغيره كالمحلة والبادية
فيقتصر في ذلك البعد في المصر الذي لا يؤذن فيه بقدر ما يقدر في البادية والمحلة التي لا جدار
لها بل لا مناص عن التقدير في المرتفع والمنخفض لان الكاشف عن البعد الذي انيط به الحكم في
نظر الشارع انما هو توارى الجدران وخفاء صوت الاذان المتوسطين في البلاد المتوسطة
فالخارج عن المعتاد لا اعتداد به فلا بد من العادة بتقدير عدمه كما يقدر عدم الحائل في
المنخفض كوجود الجدران والاذان فيما لا جدران ولا مؤذن وان قلنا بان المكشوف عنه
مرتبة من التغرب والانقطاع تبع في ذلك صدق هذا العنوان بحسب العرف من غير تقدير
اصلا في غير البلد والمصر ونحوهما من موارد النص واما موارد النص فالظاهر عدم حصول
تلك المرتبة في نظر الشارع هناك الا باختفائهما او اختفاء احدهما فالرجوع الى العرف في تحديد

النص طرح له بالكلية فالمدار في الترخص وعدمه في غير مورد النص على صدق الانقطاع من الاهل
والوطن عرفا مع عدم ان يقيد بالحد وقد عرفت انه يختلف باختلاف الامكنة والصحارى والجبال بل
فان فقد الحد في مورد النص كما اذا لم يؤذن في المصر او خرج المسافر قبل الاذان او بعده
قدر بلا اشكال لان الانقطاع وان كان ربما يحصل في نظر اهل العرف قبل اختفاء الامرين
او احدهما الا ان ظاهر النص عدم حصوله في نظر الشارع الا بعد المضبوط ولو في خصوص
مورد النص فلا مناص من التقدير في الفاقد بخلاف ما هو خارج عن مورد النص مثل اهل الخيم
والحلة فان المدار فيها على المناط الذي استفيد من النص وهو خلاف التقريب والانقطاع
لان السر في التحديد بالتواري واختفاء الاذان بعد فرض ان لا علة الحكم بصدق الانقطاع
انما هو عدم انضباط الصدق العرفي في الاغلب فلا بد من الرجوع اليهم فيها فقد الضابط في
البراري فجميع الموارد التي هي من هذا القبيل فالمتبع هو الصدق العرفي المختلف باختلاف الاماكن
لا خصوص الحد المنصوص حتى يلزم التقدير عند فقده والاظهر عدم التقدير في غير مورد النص
وفاقا لجماعة منهم العلامة في بعض كتبه والمحقق الثاني في المحكي عن جامع المقاصد وابو العباس
في الموجز وتلميذه في كشف الالتباس وغيرهم ممن تأخر عنهم بل انما ذكروا التقدير على سبيل
الاحتمال وهو مشعر باعتبار الحد عندهم من باب الموضوع دون الكشف مع احتمال الاستناد
في عدم التقدير اليها الى اعتباره من باب الكشف والطريقية وهو احد امرين الاول ان
اعتبار اجتماع الحدين على القول به انما استفيد من ملاحظة الجمع بين دليليهما على ما عرفت
تفصيل الكلام فيه ومن المعلوم اختصاص دليل التحصيل التقديري بصورة وجود الحد فاذا
انتفى احدهما بقي الآخر سليما فيؤخذ به من غير تقدير الآخر ولو على القول بالكشف على
الاول وهو عدم فرض المكشوف عنه مقدارا من البعد القاضي بلزوم التقدير لا نحو من
الانقطاع ولزوم الجمع مبني على العلم بالاختلاف وهو في مثل الفرض الذي يوجد فيه احدهما
دون الآخر مشكوك فيه فلا يجب الضم القاضي بلزوم التقدير بل يكتفى بالموجود منهما من غير
لزوم الفحص عن الآخر ولو مع العلم بوجوده فضلا عما لو لم يعلم تقديره عند فقده نعم يبقى الاشكال
فيما اختفى الامران معا الثاني ان التقدير لا فائدة فيه فيما اذا وجد احدهما كما هو الغالب في الاذان

مزدوجة اختلاف البلاد التي يوجد فيها الامران اذ منها ما لا يتوارى جدرانه في المسافة التي يختفى فيها اذانه
كبغداد ونحوه ومنها ما يكون الامر بالعكس ومنها ما يتساوى الامران فيه فيتحقق كل منهما في المسافة التي
يختفى فيها الآخر والظاهر تحقق هذه الفروض في المتوسط من البلاد ومع تقولهما من الواضح الاكتفاء
بهما في صورة التساوي من غير لزوم اعتبار الزائد الذي يتحقق في القسمين الآخرين ولو على القول
بلزوم الضم والجمع بخلاف ما اذا تقدم احدهما عن الآخر حيث لا يلزم الضم بناء على القول بتأخير الترخص
الى الاخير كما تقدم مستوفى وعلى هذا فلا دليل على لزوم تقدير ما لا يتحقق خفاء الموجود بل المقدر تقدير
ما يساويه في الاختفاء وتقديره ما يتحقق قبل خفاء الموجود ومرجعه الى الاكتفاء بالموجود من غير تقدير
للآخر ولو على القول بلزوم الضم فلا فائدة في التقدير فيما فقد فيه احد الامرين وبعبارة اخرى لا دليل
يقتضي بلزوم تقدير جدران بلد لا يتحقق خفاؤها الا بعد بغداد ونحوه بل له تقدير جدران بلد يتحقق قبل
خفاء اذانه وحينئذ فلا يتصور فائدة في التقدير والانصاف ان المسألة بعد غير صافية عن شوب الاشكال
هذا كله بالنسبة الى الخروج من الوطن واما بالنسبة الى الدخول فهو كالذي يقتضيه القواعد بل الاخبار
الآتية وحدة الحد ذهابا وايابا من غير فرق بينهما فيتم بظهور احد الامرين في العود بناء على القول
بالضم في الذهاب لانهما انما فرضا من حيث التركيب او من جهة التقييد كما هو الاظهر ومن الواضح
انتفاء المركب بانتفاء احد جزئيه كانتفاء المقيد بانتفاء قيده فانتفاء احد الامرين بمعنى ظهوره
كاف في العود الى التمام لانتفاء ما يوجب التقصير ولو بانتفاء جزئه او قيده كما لا يجوز له العود الى
التمام على القول بالاكتفاء باحدهما الا بعد ظهورهما معا ضرورة تحقق سبب القصر عند خفاء احدهما
وان ظهر الآخر فلا يزال المقصر حتى يظهر له الامران معا وهذا معنى وحدة الحد ذهابا وايابا
والخروج عن قواعد التقييد موقوف على دليل معتبر خاص قائم بخلافه من نص او غيره كما عن
السيد المرتضى رحمه حيث اوجب التقصير على المسافر حتى يبلغ منزله كابن بابويه والجنيد رحمه
استنادا الى رواية العيص بن القاسم عن ابي عبد الله ع قال لا يزال المسافر مقصرا حتى يدخل
بيته ورواية ابن ابرهيم قال سألته عن الرجل يكون مسافرا ثم يقدم فيدخل بيوت الكوفة ايتم
الصلوة ام يكون مقصرا حتى يدخل اهله قال بل يكون مقصرا حتى يدخل اهله وبالجملة فهو مع
ندرتها بل لزوم الضم واعتبار خفاء الامرين معا عند الخروج على ما هو ظاهر قضية كلامه اوجب الترخص حتى

بلغ

يدخل منزله وسنده ضعيف لا يقاوم ما دل على اتحاد الحد في الذهاب والاياب بل الظاهر ان ذلك
من الاتفاق في غير الا من عرف ان الحد المعتبر لا يختلف الاصحاب عند عوده فقال الشيخ في النهاية
وكذا من قال بعد بقصر حتى يبلغ الموضع الذي ابتدأ فيه بالقصر وقال علم الهدى ره حتى يدخل منزله
لنا انا قد بينا ان الحد الذي يدخل به في كونه مسافرا هو خفاء احد الامرين فيكون هو الحد الذي يخل[؟]
به في الحضر انتهى وهو كالصريح في اعتبار ظهور الامرين عند العود لا الاكتفاء بظهور احدهما لان
الحد الذي يدخل به في كونه مسافرا هو الاقل عند الاختلاف كما هو واضح فيكون هو الحد الذي
يدخل به الحضر فلا يزال مقصرا حتى يظهر له الاقل الذي دخل به في عنوان المسافر ومثله او قريب
منه استدلال العلامة في التذكرة والجملة فلا يبلغ الى الموضع الذي ابتدأ فيه بالقصر بناء على
الاكتفاء باحد الامرين لا يتحقق الا بظهور الامرين لا اعتبار الغاية ودخولها في القام مع ما عرف
من ان الموضع الذي يبتدأ بالقصر هو الاقل الذي لا يظهر عند العود الا بعد ظهور الاكثر فهذا
كالصريح في وحدة الحد كظاهر كلمات غيره بل ذلك قضية كلام الذكرى وان اوهم في بادي الراي
خلافه قال فيما حكي عنه تنبيه اكثر عبارة الاولين اعتبار احد الامرين من الخفاء وعدم سماع الاذان
والمرتضى اعتبر خفائهما معا في خروجه وفي دخوله يقصر حتى يبلغ منزله واختاره الفاضل في
المختلف والخروج مثل هذا لو ادرك احدهما جعله بحكم المقيم سواء كان خارجا الى السفر او عائدا
منه وساق الكلام الى ان قال والمعتمد خفاء ادراكهما فيهما عملا بالروايتين الصحيحتين انتهى
وذلك لان قوله مثل هذا لو ادرك احدهما جعله بحكم المقيم انما تفريع على قول الفاضل وهو
اعتبار خفاء الامرين معا في الذهاب والعود وهو كذلك لان الذي يلزم التمام عند ادراك
احدهما ذهابا وعودا اما في الذهاب فلعدم تحقق سبب القصر وموجبه الذي هو خفاء الامرين
معا واما في العود فلانتفاء موجب القصر بانتفاء جزء او قيده الحاصل بادراك احد الامرين
ومرجعه الى ما ذكرنا من ان قضية القول بالقصر في الذهاب واعتبار خفاء الامرين في الترخص
هو الاكتفاء بالظهور احدهما في العود في وجوب التمام ونفي الترخص ومن هنا تعرف ما يتفرع
على قول القدماء والمرتضى ره من ضرورة ان لازم احد الامرين الا الملم بادراك الامرين معا
ذهابا بالعدم تحقق موجب القصر الذي هو خفاء احد الامرين المفروض ظهورهما معا وعودا لزوال

بادراك

بادراك الامرين كما ان لازم المرتضى ره الاتمام بادراكهما معا في الذهاب خاصة لعدم تحقق موجب
القصر في الاول وعدم زواله بادراكهما في الثاني اعني العود حيث يوجب التقصير حتى يبلغ المنزل
فلا يكفي مجرد ظهورهما في نفي الترخص واما قوله والمعتمد خفاء ادراكهما فيهما فليس قولا بكفاية احد
الامرين مطلقا بمعنى الاكتفاء في القصر في الذهاب بخفاء احدهما وفي التمام في العود بادراك احدهما كما قد
يتوهم فضله عن الاقوال الثلثة وعطف احد الامرين على الاخرى في موضع من كلامه على ما قيل بل هو الذي
اختاره الفاضل بعينه من اعتبار خفاء الامرين معا في الذهاب في العود الراجع الى توقف القصر في الذهاب
على خفاء الامرين والتمام في العود على ظهور احدهما لا الى اعتبار خفاء ادراكهما في الذهاب والعود في
في القصر لاستلزم الاتمام وصيرورته بحكم المقيم بادراك احدهما مطلقا ذهابا لعدم تحقق موجب
القصر وعودا لانتفائه بانتفاء جزئه او قيده كما عرفت وهذا كلازم كلام الفاضل حيث وحدة
حد القصر في الذهاب والعود وهو المطلوب والفصل المزبور لا اشعار له بالمغايرة اذ المقصود منه
هو مجرد فصل المنقول عن الاقوال المعتبرة عن غيره كما هو لا يخفى على الواقف عليها وبالجملة
فالكلام المذكور لا دلالة فيه على خلاف ما ذكرناه من ان قضية القاعدة وحدة حد القصر في
الذهاب والعود واما ما حكي عنه من ان اعتبار الاولين هو المشهور بل كاد ان يكون اجماعا
فلا ينافي ما ذكرنا ايضا اذ المراد انهما معتبران في الجملة قبالا لمن جعل التقصير والتمام في
الذهاب والعود منوطا بالخروج من المنزل والدخول فيه كعلي بن بابويه والسيد وغيره في
خصوص العود ولبيان مقام تفصيل الحال عليه يحمل كلام الفاضل في المقامين في التذكرة
حيث عطف احد الامرين على الاخر بكلمة او والظاهر في الاكتفاء باحدهما عند حصول مع ان
الذي يقتضيه التدبر في غير موضع من كلامه هو مصيره الى اعتبار الامرين كما عليه المتاخرون
فان العطف باو في كلامه ربما بالنسبة الكاملة الواو ولهذا الاكثرة سود له في نظرة بيضاء فالمراد بما
عطف فيه احدهما على الاخر بكلمة او هو اعتبار الترخص بخفاء احدهما او ظهوره في الجملة فما لا
لو جعل المناط هو المنزل خروجا ودخولا وقد يستظهر من المصنف في النافع والفاضل في التلخيص
والمنتهى والتحرير الاكتفاء في وجوب القصر بخفاء احد الامرين وفي التمام بظهوره كما هو ظاهر كلام صاحب
الوسائل ره حيث قال في شرح قول المفيد ره القاصر ان يتوارى عنه جدران البلد الذي يخرج منه هو

او بقي اذانه وكذا في العود من السفر على الاشهر بالفطرة وكما يعتبر هذا الشرط في ابتداء السفر كذا يعتبر في
الاخر فيقصر في العود من السفر الى ان ينتهي الى ظهور احد الامرين فيتم ولو لم يدخل البلد فضلا عن المنزل
على الاشهر الاظهر بل عليه عامة من تاخر الا من شذ بل في الذكرى كاد ان يكون اجماعا كما في الشرح وضح
الحاجة فان ظاهره استظهار الاكتفاء باحد الامرين من المصنف في المقامين في الذهاب والعود
ومن الواضح عدم دلالة على شيء من ذلك فان قضية قوله وكذا في العود وحدة موجب القصر فيهما
وعدم لزوم التقصير عند خفاء احد الامرين ولو مع ظهور الاخر توقف الاتمام في العود على ظهورهما
معا كما هو واضح جدا فيوافق ما ذكرنا اللهم الا ان يوجه كلام الشيخ صاحب ... بان الحكم بالاكتفاء
في التمام عند العود بظهور احد الامرين مبني على ما اختاره هو في وجوب التقصير من اعتبار اجتماع
الامرين لا على مذهب المصنف من الاكتفاء باحدهما الا ان الاحتياط لا يترك بالجمع وكيف كان فبخفائهما
معا يقصر في صلوته وصومه قطعا وكذا بخفاء احدهما حيث لا يكون الاخر وحينئذ لا ظهرا لو كان
ولم يعلم بتاخر القصر او الجمع بينه وبين التمام الا ان يجمع ايضا الى ان قال وكما يعتبر هذا الشرط
في مبدء السفر الخ فقد ادرج عبارة المصنف في مذهبه وجعلها جزءا من كلامه لا انه فسرها بكلامه
ومثله غير عزيز في الشروح المبنية على المزج كما لا يخفى ومما ذكرنا تعرف ما في الجواهر تبعا للمفتاح
الكرامة من استظهار مطابقة الحد وتعدده من مثل عبارة النافع والتذكرة وان علله في
الاخيرة دقيقة شريفة حيث قال يعتبر هنا دقيقة وهو ان المشهور بين المتقدمين من كفاية احدهما
لوجوب القصر انه لا يعتبر هنا في العود من دونهما معا على الظاهر لانه اذا كان احدهما كافيا في الوجوب
القصر فلا يرتفع ذلك الا برفع الموجب لا يتحقق الا برفعهما فكيف ينسب في المعتبر والمنتهى
الاكتفاء باحدهما الى الشيخ ومن تابعه وعلم احد المتقدمين في ذلك نظر الا سوى ما ... نعم على
المشهور بين المتاخرين يكفي لانتهاء القصر ووجوب التمام انتفاء احد الامرين كما اطبقوا عليه الا من
شذ لكن المحقق والمصنف في الشرائع والنافع والتذكرة والشهيد في التحرير اكتفيا في وجوب القصر
باحد الامرين واكتفيا هنا بعوده التمام في العود ايضا باحدهما فلينا ما حمل الى ان قال فان قيل
ليس في المعتبر والمنتهى سوى ان الذي اختاره الشيخ واتباعه انه لا يزال المقصر الى ان يبلغ الموضع
الذي ابتدا فيه بالقصر وليس فيه الاكتفاء باحدهما قلت هذا احتمال فيه انتهى وقد عرفت ان البلوغ الى

الموضع الذي ابتدء فيه بالقصر والتقاطع الذي يخالف في كونهما فرادا هو الاول عند الاختلاف الذي لا يظهر في العود
الا بعد ظهور الاكثر لا لزوم القصر حتى يبلغ ذلك الموضع لالزام باعتبار ظهور الامرين في الاتمام ووجوب التقصير
بخفاء احدهما ولو في العود فلا تعارض في حد التقصير من حيث الذهاب والعود ولا اشكال في صحة ما نسبه
في المعتبر والمنتهى الى الشيخ واتباعه وبالجملة فنسبة الاكتفاء بظهور الامرين في التمام عند العود الى
القائلين بكفاية خفاء احدهما في التقصير في الذهاب خطاء واضح وعبارة المصنف في المتن لا دلالة لها
على الاكتفاء باحد الامرين خفاء في التقصير وظهورا في التمام كما ادعاه لا يخرج عما ذكرنا من اللازم
بالنص المروي عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع قال اذا سمع الاذان اتم المسافر اوان
الاذان فيظهره لا يظهر الا بعد ظهور الجدران والبيوت كما لا يبعد بل هو المحقق بالوجدان
فالتحديد في العود ببلوغ سماع الاذان اعتبار لظهور الامرين معا وكيف كان فيدل على وحدة
الحد ذهابا وعودا رواية عبد الله بن سنان المعتبرة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن
التقصير قال اذا كنت في الموضع الذي تسمع فيه الاذان فاتم وان كنت في الموضع الذي لا تسمع
فيه الاذان فقصر واذا قدمت من سفرك فمثل ذلك فانها صريحة في ان حد القصر عند القدوم
هو الحد الذي اعتبر في حقه عند انشاء السفر وابتدائه كان قوله ع اذا كنت في الموضع الذي
تسمع فيه الاذان فاتم بما دل على وجوب القصر فيما خفي فيه الجدران كتقييد مفهوم هذه
الادلة القاضي بنفي القصر عند ظهور الجدران والبيوت بقوله واذا كنت في الموضع الذي لا
تسمع فيه الاذان فقصر الذي هو بمنزلة المفهوم للفقرة الاولى بنى على التخيير والاكتفاء في
الترخص بخفاء احد الامرين كما هو مذهب القدماء في الخروج والقدوم والا ان تقييد قوله ع
اذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الاذان القاضي بالترخص بخفاء الاذان مطلقا بمنطوق ما
دل على ان المدار في التقصير بتوارى الجدران كتقييده منطوق هذه الادلة ايضا بقوله ع اذا كنت
في الموضع الذي تسمع فيه الاذان فاتم القاضي بنفي الترخص عند سماع الاذان مطلقا بنى على اعتبار
الجمع وضم احدهما الى الاخر كما هو مذهب المتاخرين كذلك وقد تقدم توضيح ذلك مستوفى
فالرواية قاضية بالملازمة بين القدوم والخروج في حد التقصير وان ذكر الاذان من باب احد
جزئي الحد او احد جزئيه لا من جهة ان يكون هو المدار في الترخص وعلمه بنفسه ومن هنا تعرف

ما في ذلك من الاستبعاد لابتنائها على ان اناطة الحكم في العود بخصوص الاذان منفيا لانتفاء الدليل على اعتبار
رؤية الجدران حيث قال بعد قول المصنف وكذا في عوده يقصر حتى يبلغ سماع الاذان من مصره ما
لفظه ما اختاره المصنف في حكم العود اظهر الاقوال في المسألة لقوله ع في رواية ابن سنان المتقدمة
اذا قدمت من سفر لك فمثل ذلك وانما لم يكتف المصنف هنا باحد الامرين كما اعتبره في الذهاب لانتفاء
الدليل على اعتبار رؤية الجدران انتهى ع اذ انت خبير بان ما افاده قدس سره لا يحصل له مزيد فائدة اذ
المراد بدليل الروايتين ما ذهب في صدرها وقد عرفت ان مرجع الجمع بينهما وبين ما دل على اناطة
الترخص بتوارى الجدران الى احد امرين اما الزام التقسيم واعتبار الجمع وان خفاء الاذان في ابتداء
السفر احد جزئي الحد واما الاكتفاء باحد الامرين وانه احد فردي حد الترخص كما هو لازم مذهب
المصنف ره ومن وافقه فان بنى المصنف على الثاني وهو الاكتفاء باحد الامرين اجتنابا للتقييد
القاضي به ظلمين عليه في العود ايضا اذ التفكيك بين صدر الرواية وذيلها لعله خلاف
النص فاجعله السيد وجها لما اختاره المصنف ره في حكم العود مما لا وجه له فرع هل
يختص الحد المذكور للترخص بالوطن فيقصر الخارج عن غيره بمجرد خروجه من غير اشتراط التجاوز عن
الحد سواء كان مقيما بالمكان الذي خرج منه او مترددا فيه ثلثين يوما ام عاصيا بسفره قبل
الخروج ام مكاريا ام حجا لا اثناء سفر اخارجا عن شغله ام ها تماما مترددا في اثناء المسافة
ام غير ذلك ممن يجب عليه التمام فيه لفقد شرط من شروط الترخص او يعم كل منشئ للترخص من
غير فرق بين المسافر من بلده وغيره ممن يجب عليه التمام حتى الهائم والعاصي بسفره او يفصل بين
ما ينقطع فيه السفر القاضي بكون السفر المنشأ بعده سفرا جديدا كالبلد والوطن الشرعي وموضع
الاقامة والتردد البالغ شهرا كما يشعر به بل يدل عليه قولهم الشرط الثالث ان لا يقطع السفر باقامة
في اثنائه بخلاف غيرهم من سائر الشروط مثل قولهم الشرط الرابع ان يكون السفر سائغا والخامس ان
لا يكون سفره اكثر من حضره وما ينقطع فيه حكم الترخص خاصة وان احتاج العود اليه الى مسافة جديدة
ولكن لم يكن سفرا جديدا لبقاء صدق السفر في حقه وان وجب عليه التمام كالعاصي بسفره والهائم
والمكاري الذي جاز في غير شغله في اثناء سفره وغير ذلك او يفصل بين البلد وموضع الاقامة
والوطن الشرعي وغيره حتى التردد ثلثين وجوه بل اقوال نشأ على القول بتعميم الشرط للمقيم فهل

فيه

فيه شرطه اوفي الخروج خاصة فيقصر في الدخول حتى يبلغ المقام منها او حتى لا يسمع الاذان قولان اظهرهما
التفصيل بين الخروج والدخول والاقوى اعتبار الشرطية مطلقا والقول بالعدم كذلك هو الظاهر
من جماعة منهم الشهيد ره قال في ك اذا كان قريبا من بلده بحيث يغيب عنه اذانه فقصر وصلى ثم بعد التقصير
فلما صلى ركعة وقف فاخرج الى قرب بنيان البلد ليغسله فدخل البنيان او شاهدها بطلت
صلوته لان ذلك فعل كثير فان صلى فيصلي في موضعه الان تم لانه في وطنه وشاهد البنيان فان لم
يصل وخرج الى السفر والوقت باق قصر وان فاتت الصلوة قضاها على التمام لانه فرط في الصلوة و
هو في وطنه فان دخل في طريقه بلدا يعزم فيه على المقام عشرا لزمه التمام فان خرج منه وفارق
بنيانه لزمه التقصير فان عاد اليه لقضاء حاجة او احتاج اليه فيه لزمه التمام لانه لم يعد الى وطنه
فكان فرقا بين هذه المسألة والتي قبلها انتهى فتأمل فكيف كان فيدل على الاول وهو اختصاص
الشرط بالبلد دعوى اختصاص ما دل عليه بذلك فيرجع في غيره الى اطلاق ما دل على وجوب القصر
على المسافر مضافا الى استصحاب الترخص في الدخول وعلى الثاني وهو العموم حتى في حق الهائم والمكا
دعوى عموم ادلة الحد فان رواية ابن سنان اذا كنت في الموضع الذي تسمع فيه الاذان فاتم المتوطن
ومن في حكمه في وجوب التمام كرواية حماد بن عثمان اذا سمع الاذان اتم المسافر وظهور بعض
الروايات في خصوص البلد كرواية غياث بن ابرهيم عن جعفر عن ابيه انه كان يقصر الصلوة حين يخرج
من الكوفة في اول صلوة تحضره ورواية محمد بن مسلم الرجل يريد السفر فيخرج متى يقصر قال اذا توارى
عن البيوت على تسليم ظهورها في خصوص الخارج من البلد غير قادح بعد عموم جملة منها مضافا
الى استصحاب التمام في الخروج حتى يتجاوز الحد وما استقرب في خصوص المقيم والمتردد ويدل
على اعتباره في المقيم عموم المنزلة في رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال من قدم مكة قبل التروية
بعشرة ايام بمنزلة اهلها جمع في حضر جميع ما يجري عليهم من اعتبار الحد للترخص وغيره مما
خرج بالدليل كالتمام عند العود من عرفات ودعوى ان التنزيل انما يفيد العموم اذا لم يكن
هناك حكم ظاهر او احكام ظاهرة مخصوصة من النص بل كالتمام في المقام والتقصير عند الخروج الى
ظهور التنزيل في [illegible] لا في مطلق احكام المنزل كما في قوله الفقيه [illegible] بعد التنزيل المربوب فاذا خرج
العرف وجب التقصير عليه فمنعه لان وجوب الاتمام في البلد كالتقصير عند الخروج الى العرف [illegible]

[illegible] اتمام الصلاة وهو غير [illegible] اهلها مكة [illegible]

التنزيل يفهم من قبيل المؤكد له لا انه هو المقصود منه ليس الا كالتنزيل للمال الماخوذ من اللص منزلة اللقطة
في خصوص التعريف حولا كما في رواية حفص بن غياث قال سألت ابا عبد الله عم عن رجل من المسلمين
اودعه رجل من اللصوص دراهم او متاعا واللص مسلم هل يرده عليه فقال لا يرده فان امكنه ان
يرده على صاحبه فعل والا كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرفها حولا فان اصاب صاحبها ردها
عليه والا تصدق بها فان جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم فان اختار الاجر فله الاجر وان اختار
الغرم غرم له وكان الاجر له فان تشبيه المنزل عليه الذى هو اللقطة ببعض احكامه وتوصيفه
به وهو تعريفه حولا بعد الاصابة قاض باختصاص التنزيل به والحاقه بها في ذلك خاصة لا في
ساير احكامها التي منها جواز التملك بعد الحول فلا عموم لقضية التنزيل بخلاف الفرض فان
وجوب الاتمام في البلد والتقصير عند الخروج الى [illegible] حكم ذكر للمنزل لا للمنزل عليه وهو لا يقتضي
بنفسه وبالجملة فالذى ينافي التنزيل انما هو ما اذا ذكر حكما للمنزل عليه حتى يقال بدخله لاختصاص
التنزيل به لا ما اذا ذكر حكما للمنزل وهو واضح مضافا الى العمومات المتقدمة التي منها قوله عم
اذا سمع الاذان اتم المسافر ودعوى انصرافها الى الوطن سيما مثل رواية محمد بن مسلم فقال الان [illegible]
قوله الرجل يريد السفر في ارادة التوطن لان المقيم عشرا مسافر عرفا ممنوعة لان الانصراف [illegible] على
ملاحظة الاقامة شرطا لا والالف البدوي مع شمولها للمقيم سنة بل اقل ويتم الحكم في بعض الافراد
المشكوكة كالمصلي تماما فيه صلوة واحدة بل المقيم بها او بيومين ونحو ذلك بعدم القول بالفصل
وقلب الاجماع بان يقال ان خروج بعض الافراد وعدم اندراجه في العموم معلوم وهو يتم خروج مجرد
خروجه عملا بادلة القصر ويتم الحكم في الباقي بعدم القول بالفصل في غير محله لان المندرج تحت
عمومات الحد كالمقيم سنتين مثلا [illegible] مثلا مندرج في عمومات القصر والاولى اخص فلا
تعويل على عمومات القصر بالنسبة اليه بالضرورة فلا منشاء للاجماع المركب على الرخص بحجة
الخروج من غير توقف على الوصول الى الحد بعد فرض علم عموم ادلة الحد بالنسبة اليه بخلاف
ما لا يشمله عموم الحد كالمقيم عشرا لا اخص مثلا لامكان الخروج عن عمومات القصر بالاجماع المركب
بالنسبة اليه وان لم يخرج عنها بخصوص عمومات الحد وانما التزيد [illegible] الظاهر عدم اعتبار الحد
بالنسبة اليه لعدم الدليل عليه [illegible] عموم المنزلة في رواية اسحق بن عمار قال سألت ابا الحسن عم عن

اهل مكة

اهل مكة اذا زاروا البيت عليهم اتمام الصلوة قال نعم والمقيم بمكة الى شهر بمنزلتهم وهو غير واضح
لان مورد الحكم وهو وجوب التمام عليه كاهل مكة اذا عاد عليها من عرفات خلاف الاجماع لان
الوصول الى موضع التردد بعد تحقق السفر وهو خروجه الى عرفات ليس قاطعا للسفر كورود اهل مكة
بوطنهم فلا يصح لوجوب التمام عليه واذ لا عموم للتنزيل في مورد الحكم لا عموم له بالنسبة الى غيره
عدا القدر المتيقن وهو مجرد وجوب التمام عليه بعد مضي الثلثين ما لم يسافر من موضعه لان
القدر المتيقن من عموم التنزيل انما هو مورد الحكم فاخراج المورد وابقاء غيره مما لا وجه له
فان قلت الاشكال مشترك الورود بين المتردد والمقيم اذ كما لا يجوز للمتردد التمام بعد العود
من عرفات لا يجوز للمقيم بعد العود ايضا ضرورة عدم الفرق بين الوصول الى موضع التردد والمقام
بعد تحقق السفر والخروج عن الموضع والمقام فالفرق بينهما بعموم المنزلة في احدى الروايتين
دون الاخرى تحكم قلت نعم ولكن عدم وجوب التمام على المقيم او عدم جوازه له بعد العود من
عرفات ليس من جهة خروج مورد الحكم في الرواية ضرورة ان المورد هو وجوب التمام عليه قبل الخروج
لا منع والتقصير بعده وخروج غير مورد الحكم بالدليل لا يقدح في عموم المنزلة بالنسبة الى غيره
الخروج وانما المقطر هو خروج المورد محضا فلا امكان حمل الرواية المتقدمة عليها اذا قصد القادم
قبل التروية بعشرة ايام المقام عشرا بعد العود من عرفات ايضا كما هو الاغلب في الحجاج فتامل
ولو نوى الاقامة في غير بلده عشرة ايام اتم ودونها يقصر هذا الحكم مجمع عليه في الجملة كما
صرح به جماعة بل النصوص فيه متواترة اجمالا للقطع بصدور بعضها في الجملة وعدم كونها
باجمعها مجعولة فنقطع بصدور واحد منها بالقطع ولم يبرح الى من المتواتر اللفظي المصطلح
عليه لاعتبار [illegible] للتواتر غير [illegible] على التفصيل كالكتاب بناء على عدم وقوع التصحيف فيه و
الا فهو من التواتر بالاجمال ايضا ولا من المعنوي الذي حصل فيه القطع بالقدر المشترك
مضافا الى ذلك القدر المشترك الذي هو من قبيل المعاني متواترا بدون لفظه كالحكم الذي قام
عليه الاجماع دون اللفظة فالحكم يصير مجمعا عليه دون لفظه وينبغي التعرض لذكر جملة منها
فمنها صحيحة زرارة عن ابي جعفر عم قال قلت له ارايت من قدم بلدة الى متى ينبغي ان يكون
مقصرا ومتى ينبغي له ان يتم فقال اذا دخلت ارضا فايقنت ان لك بها مقام عشرة ايام فاتم

الصلوة وان لم تدر ما مقامك بها تقول غدا اخرج او بعد غد فقصّر ما بينك وبين ان يمضي شهر
فاذا تم لك شهر فاتم الصلوة وان اردت ان تخرج من ساعتك ومنها صحيحة منصور بن حازم عن
ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول اذا اتيت بلدة فازمعت المقام عشرة ايام فاتم الصلوة
فان تركه جاهلا فليس عليه شيء ومنها صحيحة ابن وهب عن ابي عبد الله ع ايضا قال اذا دخلت
بلدا وانت تريد مقام عشرة ايام فاتم الصلوة حين تقدم وان اردت المقام دون العشرة فقصّر وان
اقمت تقول غدا اخرج او بعد غد لم تجمع على عشرة فقصّر ما بينك وبين شهر فاذا تم الشهر فاتم الصلوة
قال قلت دخلت بلدا اول يوم من شهر رمضان ولست اريد ان اقيم عشرا قال قصّر وافطر قلت فان
مكثت كذلك اقول غدا او بعد غد فافطر الشهر كله واقصر قال نعم هما واحد اذا قصّرت افطرت واذا
افطرت قصّرت ومنها رواية اخرى له عنه ع قال من قدم مكة قبل التروية بعشرة ايام وجب عليه اتمام
الصلوة ومنها رواية ولاد الحناط عن ابي عبد الله ع في حديث قال ان شئت فانو المقام عشرا
واتم وان لم تنو المقام فقصّر ما بينك وبين شهر فاذا مضى لك الشهر فاتم الصلوة ومنها رواية
ابن ابي عمير عن ابي ايوب قال سال محمد بن مسلم ابا عبد الله ع وانا اسمع عن المسافر اذا حدث نفسه باقامة
عشرة ايام قال فليتم الصلوة فان لم يدر ما يقيم يوما او اكثر فليعد ثلثين يوما ثم ليتم ومنها
رواية ابي بصير قال قال ابو عبد الله ع اذا عزم الرجل ان يقيم عشرا فعليه اتمام الصلوة وان كان
في شك لا يدري ما يقيم فيقول اليوم او غدا فليقصر ما بينه وبين شهر فان اقام بذلك البلد اكثر
من شهر فليتم الصلوة وهذه الروايات وان اختلفت في التعبير من حيث الاشتمال على اعتبار قصد
الاقامة وعدمه واليقين بالمقام وعدمه والعزم عليها كحديث النفس بها وعدمه الا ان مفاد الكل
وجوب التمام على المقيم في الجملة فلا اشكال فيه وانما الاشكال فيما علق عليه الحكم من النية والاقامة
والاذعان والمكان والتوالي الراجع الى كيفية العشرة فلا بد من التكلم في جهات ست الاولى
ان الذي يتراءى من اختلاف الاخبار من حيث اناطة الحكم في بعضها بالازماع مقام عشرة ايام وفي آخر
بنفس اقامة العشرة وفي ثالث بنيتها وفي رابع باليقين بها وفي خامس بحديث النفس وفي سادس
بالعزم عليها تعدد المناط كما في حد الترخص المختلف فيه النصوص ويترتب على ذلك في بادي النظر
شيء وهو الالتزام بالتخيير او لزوم اجتماع الجميع ان امكن اخذا بتقييد كل منها بالاخر لكن الاظهر

٢ بحديث م

اتحاد المناط

اتحاد المناط ورجوع الجميع الى امر واحد وهو اناطة الحكم الى الاتمام بنفس المقام في الواقع وان العزم و
اليقين وساير العناوين المزبورة طرق اليه كاشفة عن تحققه في الواقع ولذا اعتبر العزم واليقين نظير ما
تقدم سابقا من ان الموجب للترخص انما هو نفس بياض اليوم وثمانية فراسخ وقصد هذه المسافة
كاليقين بها طريق اليها في نظر الشارع ولا اسلم حكم الاتمام فيما اذا بدا له بعد النية الاتيان بصلوة
واحدة تامة بحكم الشرع وان خرج قبل اتمام العشرة التي هي الموجبة للتمام وذلك لان النية مع اتمام
صلوة واحدة وان بدا له بعدها منزلة منزلة تمام العشرة مع ان الاشكال لا يرد وان قلنا باناطة
الحكم بالعزم على المقام واليقين به لان الموجب للتمام ح امران الاقامة والعزم عليها على وجه
التقييد وقضية ذلك هو الرجوع الى التقصير فيما اذا بدا له قبل تمامها فالالتزام بوجوب التمام
عليه في الفرض التزام بالتنزيل المزبور كما لا ينتقض بما اذا تحقق المقام من غير قصد فهو كالا او
المتحير او غير ذلك حيث ان قضية اناطة الحكم بنفس المقام في الواقع وجوب التمام عليه بعد تمام الاقامة
نظرا الى حصول الموجب له وان لم يجب عليه في اثنائها لعدم الطريق له اليه ح وهو خلاف
النص والفتوى فان الموجب للتمام بعد الاقامة وهو ما يجب فيه التمام لا المقام بالجملة
الحاصلة فهو كالمتحير ونحوها لا يجدي في ذلك لعدم وجوب التمام فيه اجماعا ومن هنا لا
يجب عليه قضاء ما صلى قصرا على التمام والحاصل ان الموجب للتمام وانقطاع الترخص هو الاقامة
التي يجب فيها التمام بمعنى ان الموجب له نفس المقام في الواقع من غير فرق بين اثنائه وبعده فاذا
لم يجب التمام في الاثناء لعدم الطريق اليه بيقين او عزم ونحوهما لم يجب بعده كما في موجب
القصر فان المسافة هي الموجبة له سواء كان في الاثناء ام بعدها لكن اذا لم يترخص في الاثناء لعدم
الطريق اليها كما اذا كان متحيرا لم يترخص بعدها ايضا وهو واضح فالمحصل مما ذكر ان اعتبار
النية في المقام من حيث الطريقية والكشف عما هو الموضوع في الواقع لا من حيث الموضوع
الى هنا كلام الشيخ المحقق العلامة قده ولكن الاشكال الاخير مما لا يعتد به مدفوعا لان عدم
وجوب التمام عليه في اثناء الاقامة في الواقع كما اعترف به في دفع الاشكال الاخير يقتضي
بعدم اناطة الحكم به محضا من حيث مدخل للعزم والجزم واليقين فيه والا فاناطة الحكم بنفس
المقام في الواقع لا تنفك عن الالتزام بوجوب التمام عليه بعد تمام الاقامة وان حصلت له متحققة

٢ يرتفع م

ولا بأس بان نأتي ببعض الكلام في هذا المقام فنقول لا بد في المقام من تحقيق ان النية المعتبرة في
هذه المسئلة هل هي معتبرة من باب الموضوعية بمعنى انها المناط في حكم الاتمام ام هي معتبرة من باب كونها
كاشفة عن اليقين بالاقامة وانه هو المناط ثم على تقدير كون اليقين هو المناط هل هو على
موضوع فانه طريق فالكلام يقع في مقامين اما الاول فتوضيح المقال فيه انه قد اختلف الفاظ
النصوص في هذا الخصوص كما عرفت فمنها ما وقع التعبير فيه بالايقان ومنها ما وقع التعبير فيه
بالازماع او العزم او الارادة ومقتضى القسم الاول ان المناط انما هو القطع والجزم او اليقين
ومقتضى القسم الثاني ان المناط انما هو العزم وح نقول لا يخلو اما ان تكون النسبة بين الجزم
والعزم هو العموم من وجه كما هو قضية كلام المولى المحقق البهبهاني في حاشية المدارك قال
قصد الاقامة هنا اعم من ان يكون له قصد ونية ام لا بل يحصل له اليقين والقطع بمقامه فيه
بحيث لا يحتمل عنده خلافه اصلا سواء كان له قصد وارادة بالمقام ام لا ويحصل ايضا بان يكون
له قصد وعزم وارادة بالمقام هناك سواء كان له اليقين والقطع بالمقام هناك ام لم يكن
بل يكون عنده وفي خاطره انه يقيم وان احتمل احتمالا لا يجد بان يبدو له ويرجع عن عزمه بسبب
حوادث لم يكن خاطره اليها بل نفسه ان مطمئنة بعدمها وبالجملة لا يكون حين القصد والعزم احتمال
الخلاف ملحوظ نظره وانما عزم على المقام فلا ينافي ذلك وقوع البدا له وحصول الندامة عن قصده
الاقامة وان لم يكن في خاطره الاقامة وبسببه يضطر الى الرجوع بل يكون الى في خاطره ان لا يقيم في
هكذا يحجبه فضلا عن حصول الامور الاضطرارية وان لم يكن ارادة المقام ولا يجزم ايضا بالمقام
لا يكون قصد الاقامة وان حصل له المظنة بالاقامة انتهى واما ان تكون النسبة بينهما هو العموم
والخصوص مطلقا نظرا الى ان الجزم بالاقامة لا يستلزم العزم عليها لجواز كونه مضطرا اما
على الاول فيقع التعارض بين منطوق قوله ع اذا دخلت ارضا فايقنت ان لك بها مقام عشرة ايام
فاتم الصلوة وبين مفهوم قوله ع اذا اتيت بلدة فازمعت المقام عشرة ايام فاتم الصلوة
ونحوه مما تضمن معناه ولا يبان ان الاول من قبيل الاظهر والثاني من قبيل الظاهر فيقدم
فحاصل ان المتعارضين بالعموم من وجه ان كان احدهما اظهر يحمل الظاهر عليه فنقول
ان المناط هو اليقين وان المراد العزم اعم ما لو كان بالاصل او بالعرض بعد علمه بانه لا يتيسر له

الخروج

الخروج قبل العشرة واما على الثاني فانه وان كان العزم خاصا واليقين عاما ومقتضى القاعدة هو
كون الخاص مبينا للعام الا ان مقابلة العزم بالشك في رواية ابي بصير يكشف عن ان المراد بالعزم
هو المعنى الاعم المساوق لليقين مرادفا فيكون العبرة به لا بالعزم الخاص واما الثاني فتحقيق الحال
فيه ان الاظهر كون اليقين طريقا وكاشفا هو قيام الاصول والامارات مقامه منفي بالاجماع ضرورة
انه لا مجال لترتيب احكام يقين الاقامة على استصحاب عدم الخروج وكذا من خواصه انه يحسن
الاحتياط فلو كان الحكم معلقا على نفس الاقامة عشرة في الواقع وكان اليقين طريقا كان اللازم عند
احتمالها او ظنها حسن الاحتياط بالاتمام او الجمع بينه وبين القصر واللازم منتف بالاجماع بخلاف
ما لو كان موضوعا فانه لا مجال لشيء من ذلك والظاهر هنا كون اليقين موضوعا كما هو ظاهر لفظ
في كل ما علق عليه حكم ولا يعدل عن ذلك الا بقرينة ولا فرق في ذلك بين اليقين وغيره ولم تقم
قرينة على خلاف الموضوعية فيما نحن فيه فيكون هي التي يحمل عليها اللفظ الثانية الاقامة هي
الاستقرار في المحل وعدم الخروج عنه وهو خلاف السير والسفر فينافيها الخروج الى المسافة قطعا
ولو لم يحتسب زمان الخروج من جملة العشرة فيبطل بتخلل الخروج الى المسافة وما فوقها مطلقا وبالجملة
فالاقامة والخروج متنافيان لا يجتمعان ابدا وهل ينافيها الخروج الى ما دون المسافة وان تجاوز
حد الترخص ام لا فان قيل بما ذلك فيبطل بالخروج اليه كذلك من حيث انه خروج ولو لم يحتسب
مدة الخروج منها وفي المسئلة وجوه كل عنوان في التحقيق عن التقريب والاقامة ما يقابل الخروج عن
محلها فهي حقيقة في المكث في المقام المنسوب اليه وما في حكمه من التوابع وهو ما دون حد الترخص
ومسامحة العرف في ذلك حيث لا يقدح عندهم الخروج الى ما دون المسافة بل ما فوقها في كثير من الفروض
كما لو مكث فيه سنة او سنين او ما زاد مما لا دليل على اعتباره لان تسامح المسامحة في ذلك كالمسامحة
والموازين من عدم الاعتداد بالمعدوم او الموجود بحيث ينزل المعدوم منزلة الموجود وبالعكس
ومن هنا لا يتسامحون فيما يعتد به كالذهب والفضة بل لا يتسامحون في القليل وان لم يعتد به
في نفسه كما لو علق الحكم عينا قبل من الحنطة والشعير كالاقامة في بلد ساعات معدودة والحاصل
ان الاحكام الشرعية ليست مما يتوقف على حقيقتها العرف حتى يتسامح فيها وعلى فرض التسليم لا
اعتداد بها لان الاحكام المتلقاة من الشرع مرتبة على موضوعاتها على وجه التحقيق لا التقريب بيان

لهذه المسألة مزيد توضيح في فروع المسألة الثالثة ان شاء الله تعالى الثالثة لا اشكال في صدق
المكان والارض الواردين في الاخبار وكلمات الاصحاب على المنحصر كالدار والسكن وموضع الخيمة
ونحو ذلك كصدقهما على الصنف والنوع وجنس الجنس كالنجف والغري والكوفة والعراق والروم
فهل يصح الاقامة مطلقا حتى لو نوى الاقامة بالعراق مثلا لم يقدح فيها الخروج من بلد الى اخرى
اولا التحقيق ان الموضع الذي يقصد به المقام ان كان على وجه يتساوى اجزاؤه او جزئياته
من حيث نسبة الاقامة اليها بحيث يفهم من نسبة الاقامة اليه الاطلاق من حيث الاجزاء او الجزئيات
لا الاهمال ولذا لا يسئل عن موضع الاقامة وان كان يسئل عن خصوص المسكن والمنزل صح بلا
اشكال كما في البلد اذ لو قيل اقمت ببغداد لم يسئل عن موضع الاقامة فلا يقال باي موضع
اقمت وان كان يسئل عن موضع النزول والسكون حيث يقال باي دار نزلت فيفهم منه
حينئذ الاطلاق النسبة من حيث المحلة والدار والمسجد ونحو ذلك وان كان على وجه لا يتساوى
اجزاؤه او جزئياته في نسبة الاقامة بل يفهم منها الاهمال لا الاطلاق لم يصح كما لو قيل اقمت
بالعراق او الكوفة حيث لا يراد بها خصوص البلدان المفهوم من نسبة الاقامة اليه الاهمال
فيما لا للاقامة بالشام مثلا لا الاطلاق من حيث البلاد والمواضع ولذا يصح السؤال
بقولهم باي بلد او اي موضع منه اقمت ومن هنا تعرف الكلام في القرى المنفصلة القريب
بعضها من بعض فان كانت بحيث يصدق عليها اسم يتساوى اجزاؤه او جزئياته في نظر اهل
العرف من حيث نسبة الاقامة كانت كالبلد بالنسبة الى محلاته او دوره والا كانت كارض
العراق ونحوها كما تعرف منه عدم العبرة بتخصص المكان وخصوص الموضع وان قصد الخصوص
كما لو قصد الاقامة بدار خاصة من البلد فان الخروج عنها الى سائر دوره ومحلاته وتوابعهما
لم يقدح ويحل الترخص لان نسبة الاقامة اليه مجاز بلا ريبة كما لا استيطان المنسوب الى مكان
خاص نعم ربما يكون نسبتها اليه على سبيل الحقيقة لا التجوز كما لو انفرد كمسجد الكوفة الاعظم
ومسجد السهلة ولكنه خارج عن المفروض لانه في حكم البلد وسيجيء توضيح الكلام انشاء الله تعالى
والحاصل ان العبرة من محل الاقامة ما يسند اليه الاقامة على سبيل الحقيقة بحيث لا يكون هناك
عنوان اخص منه يسند اليه الاقامة وضابطه عدم صحة السؤال عن المقام ولا يقدح فيه السؤال عن خصوص

السكن

للسكن فلو اسند اليه على سبيل التجوز كما اذا كان في مقام الاهمال لا الاطلاق لم يترتب عليه الحكم بالتمام
فلا ينقطع بمثلها السفر والترخص ولعل المراد بالوحدة العرفية في كلام بعضهم ما ذكرناه فلا اعتداد
بتخصيص القصد وتعميمه بان يقصد الاقامة بموضع لا يسند اليه الاقامة الا باعتبار عنوان عام
بالنسبة اليه كما لو قصد الاقامة بدار او مسجد من البلد او يقصد ما لا يسند اليه الاقامة الا
في مقام الاهمال كما لو قصد الاقامة بالعراق او الكوفة اذا لم يرد بها البلد فلا فرق في ذلك
بين البلد والقرى المتصلة او المنفصلة والبر والبحر كما لا فرق فيه بين البلد المتسع وغيره لوحدة
الضابط في الجميع ومما ذكرنا تعرف انه لا تنافي بين نصوص الباب من حيث اشتمال بعضها لموضع الاقامة
واشتمال الباقي عليه حيث عبر عنه بالمكان في بعضها وبالارض في اخر وبالبلد في ثالث خلافا
لما عن بعض افاضل المتاخرين من حمل المشتمل منها على الارض والمكان على المشتمل على البلد
حملا للمطلق على المقيد القاضي باناطة الحكم من حيث التوسعة التي يجوز للمقيم قصدها من اول
الامر بخصوص البلد وما في حكمه ليس الا وان صح اسناد الاقامة اليه على سبيل الحقيقة وفيه ما لا
يخفى ضرورة ان الحكم انما علق بالاقامة من غير ملاحظة للموضع ونحو ذلك ولذا كان مستلزما له
فذكر المكان والارض والبلد من باب ذكر اللازم ومعه لا اطلاق ولا تقييد كما لا اهمال نعم
لو اعتبر للموضع في موضوع الحكم كان لذلك وجه مع ان من شرط الحمل في مثله التنافي وهو غير
متحقق في المثبتين اذ لا مفهوم للشرط في قوله اذا قدمت ارضا او اذا دخلت ارضا او اذا اتيت
بلدا كالقيد في قوله فتقيم الايام في المكان حتى يتحقق التناقض مع ما في الحمل من لزوم خلو كل البلد من
مواضع الاقامة عن النص وهو كما ترى كالحاقه بالاجماع وعدم القول بالفصل واذ قد عرفت ذلك
فهنا فروع احدها انه لو نوى الخروج من اول الامر الى التوابع الغير البالغة حد الترخص او من صاحب
نية الاقامة نية الخروج الى ملعب الصبيان وتفرج بعض بساتين المقام فالظاهر انها لا تمنع حكم الاقامة
بلا اشكال فيهما وحكى عن بعض مشايخ محدث البحراني ره منا المنع من جواز نية الخروج من خطة البلد
ونحوه من مواضع الاقامة ولعله نظر في ذلك الى ما ذكرنا من منافاته للاقامة الخروج عن المقام ومنافاته
له وهو يقتضي ان قاصد الخروج ولو لم يتجاوز حد الترخص غير قاصد للاقامة وان صدق عرفا من تبا
الساعة التي لا اعتداد بها في الشرع وهو كما ترى تفريط كما ان القول بجواز الخروج الى ما دون المسافة

وان تجاوز حد الترخص افراطا عرفيا من ان العبرة في محل الاقامة بما تستند اليه من عزم ساعة ترددي
استناد الاسناد في مثل الفرض على المسامحة والتجوز لعلها مجاز فتزويد بكر على ما ذكرنا دعوى دخول التوابع
في موضع الاقامة موضوعا فيشمله نصوص الباب لا ثبات لتبيينا الا كدور البلد ومساجده و
ساير خصوصياته التي لا يقدح فيها الخروج اليها وان لم يقصده من اول الامر ولا ينافي ذلك
ملاحظة المسافة وتقديرها من خطة البلد واحتسابا بالتوابع منها حيث ان قضية دخول التوابع
في المقام وكونه كساير خصوصياته عدم احتسابه من المسافة واعتبارها تماما عداه كما في حدود البلد
وسوره ونحو ذلك فان تحكم العرف بتوسعة محل الاقامة ودخول التوابع فيه لا ينافي اعتبارها
من المسافة وتقديرها من خطة البلد فتامل وان ابيت عن دعوى اندراجها في موضوع المقام
والمحل فلا اقل من تبعيتها له في الحكم بحكم العرف فتنزيلهم الخروج اليها منزلة عدمه كما في توابع
المبيع فانها ليست من المبيع قطعا ولهذا لا يقسط الثمن عليها الا انها تابعة له في الانتقال و
لو مع عدم التفات البايع اليه وهذه الدعوى كالدعوى السابقة لا تجري في التوابع البالغة
حد الترخص ضرورة عدم مساعدة العرف على التبعية موضوعا او حكما ثانيها انه لو نوى الخروج
الى ما دون حد الترخص لم يقدح ايضا وان جاوز التوابع لانه في حكم المقام عرفا وان لم يحكم به
العرف خلافا لما عن ظاهر بعض متاخري المتاخرين من المنع ودعوى قدحه في صحة الاقامة نظرا
الى ان حكم الشارع بوجوب التمام على المقيم قبل بلوغ حد الترخص على القول باعتباره في محل الاقامة
كالبلد في الوطن لا يلازم جواز الخروج اليه وعدم قدحه في صحة الاقامة لعدم الملازمة بينهما من
باب الشرع وغيره ثالثها ان المشهور ان نية الخروج الى ما فوق حد الترخص قادحة في صحة الاقامة وان
لم يبلغ المسافة بل عن بعضهم نفي الخلاف عنه وربما يحكى عن الفخر جوازه كالفرعين السابقين نظرا
الى ان قصد ما دون المسافة لا يوجب التقصير في نفسه واتمام الموجب له تمامها فلا ينبغي ان يمنع عن
تاثير ما يقتضي التمام وهو قصد الاقامة وان شئت قلت ان المنافي للاقامة والقادح في صحتها
هو الخروج المحسوب من حدها في نظر الشارع بحيث يترتب عليه الاثر شرعا وهو الخروج الى المسافة
القاضي بالتقصير فمجرد صدق الخروج عرفا لا يقدح في ذلك وهو ضعيف فان الاقوى ما عليه الاكثر
لظهور اختصاص نصوص الباب بغيره الرابعة لا اشكال بل لا خلاف في اعتبار التوالي في العشرة

لا تقدح في نية الاقامة نية التردد فيها ما نوى اول الامر كما مر

بمعنى

بمعنى عدم جواز الخروج في اثنائها الى المسافة فما فوقها بل الى محل الترخص على الخلاف المتقدم
فيقدح فيها تخلل السفر كما قطع به الشهيدان في البيان وغيره على ما في ك بل لا ريب فيه و
لا ينافيه الخلاف المتقدم المحكي عن الفخر وغيره من جواز الخروج الى ما دون المسافة لان مرجعه
الى احتساب زمان الخروج من جملة العشرة فلا ينافي القول باعتبار التوالي الراجع الى اعتبار
عدم تخلل الاجنبي بين اجزائها ويدل عليه مضافا الى اصالة القصر في المقام التي ينبغي
الاقتصار في الخروج عنها على المتيقن والاجماع ظهور النصوص فيه وهل يكفي اليوم الملفق
من يومي الدخول والخروج فيهما بل قولان اقواهما ذلك كما هو المشهور بين الاصحاب بل
لا خلاف فيه على ما صرح به في ك من عدم الاجتزاء حيث قال انما يجب الاتمام بنية اقامة عشرة
ايام تامة فلو نقصت ولو قليلا بقي القصر وفي الاجتزاء باليوم الملفق من يومي الدخول والخروج
وجهان اظهرهما العدم لان نصفي اليومين لا يسمى يوما فلا يتحقق اقامة العشرة التامة بذلك
وقد اعترف الاصحاب بعدم الاكتفاء بالتلفيق في ايام الاعتكاف وايام العدة والحكم في الجميع
واحد انتهى وتوضيح المقام ان اليوم ظاهر وحقيقة لغة وعرفا في الامتداد الخاص من الزمان
الحاصل من سير الشمس وحركة الفلك المعبر عنه بما بين طلوع الفجر الثاني والمغرب وهو يوم
الصوم ولا ينافيه اكتفاء العرف بالناقص في جعل الاعمال المنسوبة اليه كما اذا عمل الاجير من طلوع
الشمس الى الغروب كما هو المتعارف فانه يصدق عليه حقيقة انه عمل يوما وان كان لا يصدق
عليه انه عمل في اليوم الحقيقي وذلك لان النقص انما يستفاد من النسبة والا فاليوم مستعمل
في هذه التراكيب فيما ذكرناه وهل هو الا نظير ساير الموضوعات المنسوب اليها جملة من الافعال
كما في قول القائل ضربت زيدا وجرحته ورايته ونحو ذلك من الافعال التي لا تقع على تمام
المسمى فان نسبة الضرب والجرح تصدق عرفا بوقوع ذلك على بعضه من غير تجوز في لفظ زيد
بارادة بعضه منه لانه مستعمل في معناه الحقيقي وهو تلك الذات المشخصة وبالجملة فاطلاق
اليوم على ما نقص بدقيقة او ساعة من المسامحات العرفية وتنزيل الفائت منزلة الموجود
باعتبار الاشتغال بالفعل في الاغلب نظير ما يقال عرفا بعد طلوع الفجر بقليل انه لم يدخل اليوم
بعد كما قد يحكم بانقضائه قبل الغروب بقليل فان ذلك كله ناشئ من المسامحة والتنزيل لا من وضع

اليوم عندهم لذلك كما هو واضح جدا هذا ما هو الظاهر من معناه على سبيل الحقيقة لكن له
اطلاقات كثيرة اخر مذكورة في مطاوي كلماتهم في الفروع الفقهية منها الاطلاق على ما يعم الليل
ولهذا حكموا بدخول الليالي في باب العدة وغيرها ومنها اطلاقه على مقداره من حيث الزمان
والساعات وان حصلت ليلا فضلا عما لو حصلت نهارا او لفقا على سبيل التلفيق وهو يلوح من
كلام جماعة في باب الحيض من الحدائق تبعا لما عن الجامع انه لو رأته ثلثة متفرقة او ساعات
متفرقة فيلفق منها ثلثة كانت وحدها حيضا على رواية يونس وعلى خلافها الكل انتهى وعن
المعتبر والتذكرة في باب النفاس انه لو رأت بعد العاشر من النفاس ساعة دما وساعة طهرا او
اجتمع ثلثة ايام في عشرة كان الدم حيضا انتهى وعن بعض انه اذا رأت ساعة دما وساعة طهرا كذلك
الى العشرة لم يكن حيضا على مذهب من يراعي ثلثة ايام متواليات انتهى وهذا الاطلاق قد يلاحظ
بالنسبة الى المعنى الحقيقي الذي هو الامتداد الخاص فلزمه الاختلاف باختلاف الايام صيفا
وشتاء كما هو واضح وقد يلاحظ بالنسبة الى الاطلاق المتقدم الذي هو اعم من الليل
فلا اختلاف ضرورة عدم اختلاف مجموع الليل والنهار من حيث الزمان والمقدار فانهما اربعة
وعشرون ساعة من غير فرق بين الفصول ربيعا وخريفا وصيفا وشتاء ومنها الاطلاق على
مقداره من حيث سير الساعات وهو القدر المشترك بين المعنى الحقيقي ومقداره بان يراد به
ما بين طلوع الشمس او الفجر والغروب متصلا ومتحدا كان او منفصلا وحاصلا من حركتين للشمس
كالواقع بموضع من الزوال الى الزوال الاتي او اشتغل بفعل كذلك وهو الملفق من يومين
والتحقيق ان اليوم وان كان ظاهرا عند الافراد في الامتداد الخاص فلا يحمل عليه عند الاطلاق
الا ان الاظهر ظهوره في ضمن التركيب في لسان الشرع واهل العرف في الملفق والمقدار على
احد الوجهين بل في خصوص معنى الاخير الذي مقداره من حيث سير الساعات كما هو الظاهر
من القائلين بالتلفيق سيما اذا ترتب الحكم على ازيد من يوم واحد كما في المقام فان الظاهر من
عشرة ايام مقدار ذلك لا خصوص العشرة التامة فهذا الظهور ثانوي وارد على ذلك الظهور
مقتضاه جواز التلفيق خلافا لما عرفت من صاحب [illegible] في صريح قوله لان نصف اليومين لا
يسمى يوما فلا يتحقق اقامة العشرة التامة اه وغيرهما لا يخفى فان دعوى ظهور اليوم في خصوص التام

ممنوعة

ممنوعة بل العرف شاهد على ما ذكرنا من ظهوره عند التركيب في المقدار فظهوره عند الافراد في التام
والامتداد الخاص وان كان يقتضي بعدم التعويل على الملفق الا ان قضية الظهور الثانوي
في ارادة المقدار عند التركيب ما عليه الاكثر من التلفيق واما ما ذكره اخيرا من اعراض الاصحاب
بعدم الاكتفاء به في ايام الاعتكاف والعدة وان الحكم في الجميع واحد ففيه منع اذ لم نقف على
مصرح بالتلفيق في المقام فبعده في نظائره كما هو قضية ظاهر كلامه بل عن جماعة منهم الفاضل في
محكي المختلف الالتزام به في عدة الوفاة بالنسبة الى العشرة بل عن بعضهم الالتزام به في ايام الاعتكاف
ايضا كما هو ظاهر جماعة بل صريحهم في باب خيار الحيوان بل قيل ان ظاهرهم فيه الاكتفاء بالملفق من
الليل ايضا هذا مع وضوح الفرق بين المقام وايام الاعتكاف فان اعتبار الصوم فيه يعين
لارادة المعنى الحقيقي الذي هو الامتداد الخاص ضرورة انه هو المراد في باب الصوم بخلاف المقام
فانه لا صارف للظهور المزبور بوجه من الوجوه فتوضيح قضية ظاهر اخبار الاعتكاف مثل قوله في عدة منها
لا اعتكاف الا بصوم وقوله من اعتكف صام وقوله في جملة منها اذا اعتكف العبد فليصم
وقوله لا يكون الاعتكاف الا بصوم هو لزوم مقارنة كل من الاعتكاف والصوم للاخر بحيث
لا يتعدى احدهما عن الاخر فكما لا تعويل على الملفق في يوم الصوم كذلك يوم الاعتكاف لاتحاد
اليومين وجودا [illegible] ظهور تلك الاخبار في مجرد الاشتراط وان غايتها اشتراط الصوم في الاعتكاف
وهو لا ينافي التلفيق في يوم الاعتكاف فانا لم نلتزم به في يوم الصوم اذ لا ملازمة بينهما
وفي ذلك لامكان الصوم في اربعة ايام والاعتكاف في ثلثة منها على التلفيق من زوال اليوم
الاول الى زوال اليوم الرابع ممنوع جدا بعيد عن الانصاف وبالجملة فعلى فرض عدم الاجتزاء
به في الاعتكاف والعدة وغيرهما فانما هو من مانع خارجي من اجماع او غيره فلا ينهض
مانعا عن الاجتزاء به في المقام وهل يلاحظ التلفيق بالنسبة الى العشرة بمعنى تلفيق اليوم الاول
واتمامه من الثاني واتمام الثاني من الثالث وهكذا حتى ينتهي فتنكسر الايام العشرة او يلاحظ
بالنسبة الى الاول خاصة على معنى اتمامه من اليوم الحادي عشر فيحتسب الباقي كاملا من غير كسر او يلاحظ
بالنسبة اليه خاصة على معنى آخر وهو اتمام كسر الاول من الاخير على وجه الاتمام الذي لا يجدي
الا في الشهور المفترقة في العدة لا في مثل عشرة ايام وتحصيل احتساب كسر الشهر الاول خمسة عشر

يوماً مطلقاً سواء كان المنكسر ثلثين يوماً ام تسعة وعشرين بخلافه على الاحتمال الاوسط فانه يحسب كمية الاول
نصف شهر وان كان اربعة عشر يوماً او كان المنكسر ثلثين يوماً دون احدهما او وسطهما ثم على القول بالتلفيق
لابد من اتمام الناقص على جهة التحقيق لا التقريب فلا يجزي الناقص ولو يسيراً وان تسامح فيه اهل العرف
لما عرفت من ان التسامح العرفي في الاطلاق لا يحمل عليه الخطابات الشرعية فلو اقام في اول الزوال وتم
اليه من اليوم الحادي عشر مقدار ما مضى من الفجر الثاني اليه على وجه التحقيق الذي هو الاصل في التحديدات
الشرعية حتى لو نقص ولو دقيقة لم يجز وان صدق عليها انه يوم عرفاً خلافاً لما يحكى عن بعضهم من عدم قدح
الناقص اليسير في ذلك لو صدق عليه التمام عرفاً توهماً منه ان المرجع في ذلك الى العرف كسائر الامور الغير
المحدودة في الشرع ولا ريب في عدم اعتبار اهل العرف مثل الساعة والساعتين في ذلك مضافاً الى قوله
من قدم قبل التروية بعشرة ايام وجب عليه اتمام الصلوة لظهور ان الخارج يخرج في ذلك اليوم من الزوال
وهو صحيح في العدم لاعتداد بالساعات العرفية كما عرفت اما واما الرواية فهي على خلاف التحقيق ادل
كما لا يخفى على من تدبر واضعف من ذلك احتساب يومي الدخول والخروج كيف ما كان حتى لو نوى الاقامة
قبل الغروب بساعة او ساعتين وخرج بعد طلوع الفجر في اليوم الحادي عشر لكن ان كان معتبراً بالدعوى صدق
العرف وهو افراط كما ان ما عرفت من صاحب [illegible] من عدم الشمول على التلفيق وعلى التحقيق تفريط وكيف كان
فالمراد بالليالي في تحقق العشرة ليالي الايام العشرة فقد يكون عشرة كالايام كما لو قام وقت
الغروب او في اثناء النهار بناء على التلفيق في الليالي كالايام عشرة كما لا يخفى وقد يكون تسعة كما لو قام
وقت الفجر بحصول عشرة ايام الى غروب اليوم العاشر وهي مشتملة على تسعة ليال [illegible] وعلى كل حال فدخول
الليل من باب التبع لا الاستقلال كالنهار وليس ذلك مبنياً على اطلاق اليوم في النصوص على الاعم
من الليل كما هو احد الاطلاقات المتقدمة كما قد يتوهم بل لانفهام التبع ولو مع استعمال الايام في الامتداد
الخاص ومن هنا يكتفى بالعشرة الملفقة من الايام وهي قد تكون تسعة كما انها قد تكون عشراً وعلى هذا
فيعتبر فيه ما يعتبر في النهار كما ان القادح فيه قادح في ذلك كالخروج الى حد المسافة بل الى الترخص
ونحو ذلك والظاهر انه لا خلاف فيه بين من اعتبر ان المراد بالتوالي في كلام الاصحاب هو عدم تخلل القاطع
في اثناء العشرة بان لا يخرج الى المسافة وما فوقها وهو مما لا اشكال فيه ولا خلاف الا ما يظهر من صاحب [illegible]
[illegible] من جعل العشرة بعدم الخروج من محل الاقامة الى محل الترخص او الى ما دون المسافة [illegible] بذلك

بينها تسع ليال لان المتيقنة لا تنقص بازيد من [illegible] الليالي المتخللة م

ان الخروج الى محل الترخص وما فوقه قاطع للاقامة كالخروج مع تسليم ان المدار في التوالي وعدمه
على طرف القاطع وعدمه كان حسنا بلا شبهة وان اراد ان الخروج الى ما دون المسافة ينافي
الاقامة عرفاً بمعنى عدم احتساب مدة الخروج من جملة العشرة ففيه ان عدم الاحتساب في [illegible]
من جنس الخروج اعم من كونه قاطعاً للاقامة وانفصال العشرة فلا يكون قادحاً في التوالي فلا
وجه لتقييد احدهما بالاخر فتأمل جيداً فانه لا يخلو عن غموض قوله [illegible] وان تردد عزمه
قصر ما بينه وبين شهر ثم يتم ولو صلوة واحدة المنقول عن بعض مشايخنا المحققين ره
ان المراد بتردد العزم صحته عدم العزم على الاقامة فيندرج فيه العازم على السفر اذا حصل له
مانع عن ذلك [illegible] عليه ثلثون وانه استند في ذلك الى النصوص الاتية والفتاوى
ثم ان الحكم في الجملة مجمع عليه بين الاصحاب ويدل عليه المعتبرة المتواترة بالاجمال على المعنى
المتقدم في المسئلة السابقة وقد تقدمت جملة منها كرواية ابي ولاد الحناط وزرارة وابي
بصير ومنها رواية اسحق بن عمار قال سئلت ابا الحسن ع عن اهل مكة اذا زاروا عليهم اتمام الصلوة
قال نعم والمقيم الى شهر بمنزلتهم ومنها رواية محمد بن مسلم قال سئلته عن المسافر يقدم الارض
فقال ان حدثته نفسه ان يقيم عشراً فليتم وان قال اليوم اخرج او غداً اخرج ولا يدري
فليقصر ما بينه وبين شهر فان مضى شهر فليتم ومنها رواية معوية بن وهب عن ابي عبد الله ع
قال اذا دخلت بلداً وانت تريد مقام عشرة ايام فاتم الصلوة حين تقدم وان اردت المقام دون
العشرة فقصر وان اقمت تقول غداً اخرج او بعد غد ولم تجمع على عشرة فقصر ما بينك وبين
شهر فاذا تم الشهر فاتم الصلوة قال قلت دخلت بلداً اول شهر رمضان ولست اجمع ان اقيم
عشراً قال قصر وافطر قلت فان مكثت كذلك اقول غداً او بعد غد فافطر الشهر كله واقصر قال
نعم هما واحد اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت ومنها رواية سويد بن غفلة عن علي
عليه السلام قال اذا كنت مسافراً ثم مررت ببلدة تريد ان تقيم بها عشرة ايام فاتم الصلوة وان
كنت تريد ان تقيم بها اقل من عشرة فقصر وان قدمت وانت تقول غداً او بعد غد حتى تتم على
شهر فاكمل الصلوة ومنها رواية ابن ابي عمير عن ابي ايوب قال سئل محمد بن ابي عبد الله ابا عبد الله ع
وانا اسمع عن المسافر اذا حدثت نفسه باقامة عشرة ايام فليتم الصلوة فان لم يدر ما يقيم يوماً او اكثر

فلبعد ثلثين يوما ثم ليتم وان كان انما قام يوما او صلوة واحدة نعم ان تعليق الحكم في التن على الشهر هو
الموجود في اكثر النصوص والفتاوى كالمقنع وجمل العلم و[illegible] و[illegible] والوسيلة والسرائر و[illegible] والمنتهى
وغيرها وعبر في النافع والمحكي عن النهاية واكثر كتب المتاخرين بثلثين يوما كما في الرواية الاخيرة فلا
اعتداد عندهم بما بين الهلالين اذا نقص منها يوم بل لو كان ابتداء تردده من اول يوم من الشهر
الهلالي الى هلال الاخر واتفق نقصانه لم يتم صلوة حتى يكمله من الشهر الاخر مع ان التعبير بلفظ
الشهر وان عبر به في اكثر النصوص الا انه اما مشترك بين ما بين الهلالين والثلثين لفظا او معنى او
حقيقة في احدهما ومجاز في الاخر وعلى كل حال يجب ارادة الثلثين منه للرواية الاخيرة الناطقة
بالامر بعدة الثلثين فهي اما بيان لاجماله او تقييد له او قرينة على التجوز به وتوضيح الكلام
ان للشهر اطلاقات عديدة احدها ما هو الظاهر فيه لغة وعرفا بل شرعا ايضا لعدم ثبوت
النقل فيه وهو خصوص ما بين الهلالين الذي هو قدر مشترك بين الثلثين وتسعة وعشرين
يوما ثانيها مقدار ذلك من حيث الزمان والساعات او من حيث سير الفلك على نحو ما تقدم
في المسئلة السابقة بالنسبة الى اليوم ثالثها القدر المشترك بين المعنيين الذي هو عموم المجاز
وعدم تعقل القدر الجامع لا ضير فيه بعد ملاحظة ما هو المسلم بينهم في باب العدة من احتساب
الشهر الواقع في اثناء الوفات او الطلاق بالعدد الذي هو ثلثون يوما واعتبار الباقي
هلاليا فلولا القدر المشترك وعموم المجاز لما صح جمع الشهر في الاية على الاشهر ومن ذلك تعرف
ان الشهر كاليوم محدود بحد او حدين بخلاف السنة حيث انها لا حد لها اصلا ولهذا اختص
كل صنف باصطلاح غير ما اختص به الاخر فاول السنة عند العرب المحرم وعند الروم تشرين
الاول وعند العرف العام سيما العجم دخول الشمس في الحمل وهكذا بل في بعض الاخبار اولها
رمضان كما انك تعرف منه الاكتفاء بتسعة وعشرين يوما فيما اريد به مقداره لا ما هو
الظاهر فيه ضرورة صدق ذلك على الفرد الاقل كما هو الشايع في كل لفظ اريد به القدر المشترك
بين الاقل والاكثر لكن الاقرب انصرافه الى التام بمعنى انه وان كان مقتضى القواعد هو الاكتفاء
بالاقل فيما اريد به المقدار كالمقام وانه ظاهر فيما بين الهلالين الذي هو اعم من التام و
الناقص الا انه ينصرف عند الاطلاق الى التام لاحد وجهين اما لدعوى ندرة اتفاق وقوع التردد

فاول

فاول الشهر الهلالي فيحمل المطلق او المشترك على الفرد الغالب من وقوع التردد في غير اول الشهر فيتبع تلك
الصورة وهي ما اذا اتفق وقوعه في اول الشهر على مقتضى اطلاق ادلة القصر واستصحابه او لدعوى
غلبة التمام فيه وانما النقصان من العوارض فيحمل عند الاطلاق على الغالب الذي لا يعرضه الحوادث
الموجبة للنقص او لدعوى انصرافه اليه فيما اريد به المقدار كالمقام كما يشهد به ملاحظة موارد الاستعمالات
العرفية للشهر في الاجال او لدعوى انصراف المقدار الذي هو المراد بالشهر في النصوص اليه الظاهر في هذا
فنقول ان مقتضى النصوص المشتملة على الشهر هو الاكتفاء بفردية ما اتفق من التمام والناقص لكون
كل منهما فردا من الكلي وقضية جعل الكلي موضوعا هو الاكتفاء بما اتفق وقوعه من الافراد التي
يتحقق في ضمنها ومقتضى حسنة ابن ابي ايوب المتاخرة الاقتصار على شهر تام هو عبارة عن ثلثين
يوما فاما ان يحمل المطلق على احد افراده التام تقديما للمقيد او يبقى بعد ورود الحسنة مؤكدا للغالب الذي
هو وقوع التردد في اثناء الشهر لا في اوله فيبقى الاطلاق بحاله واما الرجوع الى المرجحات السندية وغيرها
كما قد يتوهم بعد وضوح امكان الترجيح والجمع من جهة الدلالة فهو مجازفة محضة كما حققناه في الاصول
والاول اولى اذ غاية ما يمكن ان يقال هو عدم المفهوم للقيد الوارد مورد الغالب لا ظهوره مع بعد
خصوص التردد في الاثناء الذي هو الفرد الغالب او لا انصرافه اليه نظرا الى الغلبة المزبورة والاول
ممنوع والثاني لا يوجب الانصراف في مثل المقام مع انها لو اوجبت انصراف القيد اليه فهي لا توجب انصراف
المطلق اليه اولى بالاذعان كما لا يخفى على المتأمل والى ذلك يرجع استدلال الفاضل وغيره على لزوم
الاقتصار على الثلثين بان لفظ الشهر مجمل ولفظ الثلثين مبين فيحمل المجمل عليه لان المعنى الظاهر فيه
اللفظ وهو ما بين الهلالين الذي هو قدر مشترك بين التام والناقص غير مراد بالاطلاق قطعا للاجماع
على اعتبار الثلثين فيما لو وقع التردد في اثناء الشهر فلا بد من ارادة احد امرين اما مقداره المنصرف الى التام
مطلقا حتى فيما لو وقع التردد في اول الشهر الهلالي او القدر الجامع بينه وبين ما بين الهلالين على
سبيل عموم المجاز بتعميم ما بين الهلالين بالنسبة الى المتصل والمنفصل ولما لم يكن هنا شاهد على
ارادة احد الامرين تعين الرجوع الى التحديد الاخر المبين المذكور في الحسنة وهو في معنى حمل المطلق
على المقيد فمرادهم بالمجمل هنا الظاهر الذي اريد به خلافه من غير قرينة على تعيين المراد وهو كثير
الدوران في السنتهم كما لا يخفى لا ما هو المجمل من حيث الوضع المصطلح الذي هو ما لا ظاهر له اصلا

لو منع الغلبة فالوجود انما توجب الانصراف
اذا اورث في قصد المتكلم [illegible]
بل الى الغالب وجوده انما [illegible]
فلا يمنع الفرد النادر [illegible]
بالنادر وتلك والغالب [illegible]
انما هو ما [illegible]
ينصرف الى [illegible]
اتفق لحصوله والظاهر
به لم يكن الظاهر به [illegible]
ه

كالمنزل وحينئذ فتفصل من ذلك ما عليه اكثر المتاخرين من عدم الاكتفاء بما بين الهلالين ان كان ناقصا
لو اتفق وقوع التردد فيه اقل الشهر بل يعتبر الثلثين مطلقا فوضح الامر لان قضية ما ذكرنا
من حمل الشهر على ارادة المقدار المقتصر فيه على الثلثين دخول الليالي من باب التبع لا الاستقلال
كما عرفت في العشرة المعتبرة في الاقامة فيكفي فيه تسعة وعشرون ليلة فيما لو اتفق وقوع التردد في
اول الفجر بخلاف ما لو اتفق وقوعه قبل الليل فانه يعتبر ثلاثين ليلة بلا اشكال ضرورة صدق
المقدار الذي هو ثلثون يوما بتسعة وعشرين ليلة في الاول دون الثاني كما هو واضح نعم لو انيط
الحكم بالهلال لدخلت الليالي على جهة الاستقلال لا التبع لعموم ما بين الهلالين لها كالايام ومن هنا
يمكن الفرق بين المقام والمسئلة السابقة ولو على ما ذكرنا من اناطة الحكم بالثلثين دون الهلالين لان
مقدار الشهر هو الزمان المنطبق عليه والشهر الذي يراد به مقداره المقتصر فيه على الثلثين ثلثون
يوما وليلة فليكن المقدار ايضا كذلك بخلاف اليوم فانه عرفا اسم لما بين الطلوع والغروب وقضية ذلك عدم اعتبار
الليل في مقداره ايضا فتامل ولكن الاظهر ما عرفت ولا تنافي الاظهر ان التردد المزبور من القواطع
للسفر حيث يحتاج العود الى التقصير الى مسافة جديدة لا رافع لحكمه فقط حتى يعود اليه بمجرد الخروج ولو
الى ما دون المسافة كما في نية الاقامة مع عدم صلوة على التمام وقد يدل عليه وجوه منها موثق اسحق بن عمار
الناطق بان المقيم الى شهر بمنزلة اهل مكة فان قضية اعتبار المسافة في وجوب التقصير في اهل مكة
اعتبارها في المنزل منزلتهم ايضا الا ان يدفع بما تقدم في فروع حد الترخص من ان مورد
الحكم وهو وجوب التمام عليه كاهل مكة اذا عاد اليها من عرفات خلاف الاجماع لان الوصول الى
موضع التردد بعد تحقق السفر في حقه وهو خروجه الى عرفات اجنبي عن قاطعية السفر كورود اهل مكة
بوطنهم فلا وجه لوجوب التمام عليه واذ لا عموم للتنزيل فتعدد الحكم لا عموم له بالنسبة الى غيره من
الاحكام التي منها اعتبار المسافة في وجوب التقصير لان القدر المتيقن من عموم التنزيل انما هو مورد
الحكم فاخراج المورد وابقاء غيره لا يحصل له نعم القدر المتيقن من قضية التنزيل هو وجوب التمام
عليه الثابت في موضع التردد ما لم يقصد مسافة تامة والمناقشة في بقاء الموضوع مما لا ينبغي اليه
والرجوع الى العموم اذ لا وجوب القصر على المسافر نظرا الى الشك في انقطاع موضوع السفر بالتردد المزبور
ان انقطع به حكمه الا وجه له بعد وضوح كون المقام ونحوه من موارد الرجوع الى استصحاب حكم الخاص

لا اتمام

لا اتمام نعم الظاهر عدم جريان الاخبار المتقدمة في المقام نحو جعلها دليلا على وجوب التمام بعد مضي الثلثين في الموضع
المطلق الخروج عن موضع التردد فيجز ادون المسافة الجديدة لاختصاص ادلته مورد حكم آخر وهو وجوب التمام بعد مضي
الثلثين في الجملة فلا اطلاق فيها ان قضية عكس النقيض لعمومها القاضية بوجوب التقصير على المسافر الملازم بين
عدم القصر ووجوب التمام وبين انقطاع موضوع السفر فان القضية المستفادة منها وهو قولنا اذا سافر الرجل وجب
عليه التقصير تنعكس بعكس النقيض الى قولنا اذا لم يقصر لم يكن مسافرا وهو ما ذكرنا من الملازمة ويندفع
ما قيل في نفي الملازم ان القاطعية امر شرعي يتوقف على دليل خاص لا مدخل للاعتبار فيه فحجة فرض التمام بعد التردد
شهرا الا بالالتزام قطع السفر من اصله في الجملة فهذه الشواهد قاضية بالحاق التردد المزبور باقامة العشرة والمرور
بالوطن في قاطعية السفر موضوعا لا حكما فقط بل جعلها يمكن الاستدلال ايضا ان الاصل فيما ثبت قاطعيته في الجملة ان
يكون قاطعا للموضوع الثالث انه هل يعتبر في محل التردد الوحدة العرفية بالنسبة المتقدم في محل الاقامة بحيث
يقدح فيه الخروج عنه ظاهر الاخبار وكلمات الاصحاب في ذلك وهو الاقرب خلافا لما عن الشهيدين في الذكرى
والروض من التوقف والنظر فيه فلا اتمام لو جمع اقامة الشهر متردد اذا كان يتردد في سفره بل يبقى على التقصير الاصالة
القصر والاطلاق ادلته الذين يجب الاقتصار في الخروج عنها على المتيقن الذي هو تردد المسافر وهو مقيم في
مكان واحد والظاهر ان القول الاخير مستند الى الاطلاق ما دل على وجوب التمام مع التردد وفيه نظر الظاهر الرابع
الظاهر اعتبار حد الترخص في المتردد كالمتوطن والمقيم كما هو ظاهر الاصحاب خلافا لما عن صريح بعض المتأخرين من
ثبوت الترخص له بمجرد الخروج من محل التردد وهو ضعيف لعموم المنزلة في موثقة اسحق بن عمار الناطق بان المقيم
الى شهر بمنزلة اهل مكة فان تعلقت المناقشة فيه في مسئلة حد الترخص وقد عرفت عنه ان قضية ما تقدم
قريبا من كون التردد المزبور قاطعا لموضوع السفر وجوب التمام على المتردد من حيث المكان والاثر الحاصل بذلك
كالمتوطن والمقيم لا من جهة انتفاء شرط من شروط القصر ومن هنا جعله الفاضل في التذكرة من الامور
التي يحصل بها نهاية السفر وهي الوطن والاقامة والتردد شهرا بل جعله من افراد الاستيطان وهو المعنى اللغوي
الذي هو الاقرب الى الاستيطان حيث الحق الاستيطان في باب صلوة الجمعة على التردد المزبور وقد تقدمت
العبارات في مسئلة المرجع الصحيح فتوطن من الشهيد ولا اعتبار حد الترخص نحوه في الوارد الى
محل فيها الاتمام من حيث المكان لا من جهة تخلف شرط من شروط القصر لان الحد معتبر عن المسافة الموجبة للترخص
كما يدل عليه خفاء الجدران وخفاء الاذان استقصاء الشايع لكونه من توابع البلد في نظره فيعمه حد الخارج

العود فيه الى التقصير الى المسافة الجديدة وهو ما يجب فيه الاتمام من جهة الكون لهن الا بغيره الحكم في جميع ذلك
من غير فرق بين التردد والتردد بعده كالورود بالوطن او الاقامة فيه كسي ولو نوى الاقامة ثم بدا له ان يرجع
الى التقصير ولو صلى صلوة واحدة بنية الاتمام لم يرجع لا اشكال ولا خلاف في الرجوع الى التقصير
لو رجع عن نية الاقامة قبل صحة شيء من الصلوة التامة ما يقوم مقامها على الخلاف الآتي وكذا
لا خلاف ولا اشكال في لزوم البقاء على التمام وعدم العود الى القصر لو بدا له بعد الصلوة تماما
بل ادعى غير واحد منهم الاجماع عليه مضافا الى صحيحة ابي ولاد الحناط قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
اني كنت نويت حين دخلت المدينة ان اقيم بها عشرة ايام فاتم الصلوة ثم بدا لي بعد ان لا اقيم بها
فما ترى لي اتم ام اقصر قال ان كنت دخلت المدينة وصليت بها صلوة فريضة واحدة بتمام فليس
لك ان تقصر حتى تخرج منها وان كنت حين دخلتها على نيتك للمقام فلم تصل فيها صلوة فريضة واحدة
بتمام حتى بدا لك ان لا تقيم فانت في تلك الحالة بالخيار ان شئت فانو المقام عشرا واتم وان لم تنو
المقام فقصر ما بينك وبين شهر فاذا مضى لك شهر فاتم الصلوة فقد علق الحكم بالتمام مع الرجوع
على صلوة الفريضة تماما بعد نية الاقامة والحكم بالقصر مع الرجوع على عدمها كذلك هذا وقد
استفيد من الصحيحة المذكورة امور الاول ان تكون تلك الفريضة التي اتى بها مما يقبل القصر و
الاتمام وقد اتى بها تامة وعلى هذا فلو صلى صلوة الصبح او المغرب لم تكونا ملزمتين لنية الاقامة
فيلحقه بعد التردد بعدهما حكم التقصير ووجه استفادة هذا الامر من لفظ الحديث انه قيد فيه قوله
وصليت بها صلوة فريضة واحدة بقوله بتمام ومعلوم ان هذا التقييد انما يتحقق فيما لو كان صالحا
للقصر والاتمام كليهما الثاني انه يعتبر في الفريضة الواقعة الملزمة لنية الاقامة ان تكون مما فرغ منها
قبل التردد لان معنى قوله ع وصليت بها صلوة فريضة واحدة هو ايقاع الفريضة ولتبت الاعبارة
عن مجموع الاجزاء التي منها الجزء الاخير الذي هو التسليم ويؤكده قوله ع بتمام فان ظاهره ايضا
ان يكون قد اتى بمجموع الفريضة على وجه التمام المقابل للتقصير وعلى هذا فلا يكفي الشروع فيها بنية
الاتمام سواء تجاوز حد القصر كما لو شرع في الركعة الثالثة او ركع لها او بلغ التشهد الاخير مثلا ام
لم يتجاوزه ونقل عن شيخنا الامام المرتضى رحمه الله انه قال ان الاظهر ان الدخول في الركعة الثالثة من
الصلوة كاتمامها لعموم قوله ع وصليت بها صلوة فريضة واحدة فانه يعم ذلك مع ان الابطال الغير جائز

كالعدول

الاتمام
كالعدول الى زيادة الركن فلا اشكال عن الجهل الصادق عليه الصلوة بتمام ولو بعضها مضافا الى العلم
انه لو بعد فيه قوله ع وان شئت فانو المقام واتم اذ لا يتصور فيه صحة التخيير في نية المقام والاتمام
بعدما بدا له بعد الركوع الثالث من جهة تعدد الطرف الاخر من التخيير وهو التقصير فلا يتصور منه
نح على اتمام صلوته بل يمكن الحاق مطلق الدخول في الركعة الثالثة وان لم يركع الخروج عن موضع
القصر بمجرده لان الزيادة عمدية لا سهوية فهي مبطلة لو بني على القصر وان لم يكن وكنا على ان
الصلوة على ما افتتحت عليه تماما او قصرا فيكفي في صدق التمام عليها افتتاحها بنية التمام هذا ولا
يخفى عليك ما فيه فان المستفاد من الصحيحة انما هو ان الملزم لنية الاقامة كونه قد صلى صلوة تامة
ومقتضاه انه قد فرغ منها ثم تردد ومجرد كونه مامورا باتمام الصلوة لا يتحقق به ذلك العنوان
فلا مانع من ان يكون مامورا باتمام الصلوة ولا تكون هي ملزمة وعلى هذا فنقول ان صدق كونه قد
اتى بصلوة تامة بعد الفراغ من الصلوة التي وجب عليه اتمامها تامة لا يفيد وان الخبر ناظر الى
المقام وهو ما لو وقع التردد في خارج الصلوة وكون الصلوة على ما افتتحت عليه لا يفيد الا
الحكم التكليفي الذي هو الاتمام واما الحكم الوضعي الذي هو كونها ملزمة فلا يثبت منه قد تبين الثالث
انه لما تردد ولو صلى صلوة تامة هل يعتبر في رجوعه الى القصر كون احد طرفي التردد هو الخروج
الى المسافة الشرعية ام يكفي كونه مترددا بين المقام والخروج الى ما دون المسافة بما يزيد على حد
الترخص الوجه هو الثاني وقد اجاد صاحب الجواهر في توضيح المقام وتحقيقه ونكتفي بذكر عبارته
قال قده ثم انه هل يعتبر بقاء المسافة او قصدها في رجوعه الى التقصير عند رجوعه عن الاقامة قبل فعل
الصلوة تماما او انه يكفي فيه السفر الاول الظاهر الثاني لعدم تاثير نية الاقامة في قطع السفر اذا
رجع عنها قبل فعل الصلوة تماما ولاطلاق النص والفتوى ولقد اجاد الاردبيلي فيما حكى
عنه من انه لا اجد وجها للتردد في ذلك بعد اطلاق خبر ابي ولاد لكن مع ذلك احتمل
في الروض اشتراط بقاء المسافة تمسكا باطلاق النص والفتوى بان نية الاقامة من القواطع
للسفر فيبطل حكم ما سبق بمجرد النية وان لم يصل تماما كما لو وصل الى وطنه ودفع ايضا بان لا منافاة
في اطلاق خبر ابي ولاد لذلك لظهور ان السائل كوفي ومبدأ السفر الى الكوفة ولذا اطلق فيه التقصير
عند الرجوع كما اطلق ذلك بعد الخروج اذا صلى تماما اذ لا بد من المسافة باعتراف الخصم الا انه

لا يخفى عليك ضعف الاحتمال من اصله بل غرابته ضرورة ادلة كون الاقامة من القواطع اذ الرجوع
عنها قبل الصلوة تماما لا اثر له كما هو واضح نعم لا بد في القصر من بقاء المسافة لو ان عدوله كان بعد
ان صلى فريضة تماما لا انه يخرج بمنزلة من اراد المسافة بعد اتمام الاقامة لا في الفرض المزبور على ان
المتجه عليه توقف التقصير على الشروع في السفر لا انه يكتفي في التقصير في البلد عند الرجوع عن
الاقامة بمجرد كون الباقي مسافة كما هو ظاهر الخصم انتهى ثم ان الصحيحة المذكورة وان كانت معارضة
برواية حمزة بن عبد الله الجعفري قال لما ان نفرت من منى نويت المقام بمكة فاتممت الصلوة حتى
جائني خبر من المنزل فلم اجد بدا من المسير الى المنزل فلم ادر اتم الصلوة ام اقصر وابو الحسن ع يومئذ بمكة
فاتيته فقصصت عليه القصة فقال ارجع الى التقصير حيث انها كما ترى صريحة في الامر بالرجوع الى
التقصير بعد الصلوة تماما الا انها شاذة مطروحة لمخالفتها للصحيح المجمع على العمل به وفي ذلك او
محمولة على ارادة الرجوع الى التقصير بعد خروجه من مكة لا قبله او على النوافل دون الفرايض كما
عن الشيخ ره او غير ذلك مما حمله عليه الشهيد ره فيما حكي عن الذكرى ونقل عن شيخنا الامام ره تعريضه
انه قال انه لا اشكال ولا كلام في الاعتماد على الصحيحة المذكورة وانما الاشكال في الخروج عن موردها
وتعميم الحكم بالنسبة للفروع المشتملة مطلقا او في الجملة بالحاق ما تجزى فيه التمام ولو لم يشرع فيه كما
لو نوى الاقامة ولم يصل عمدا او سهوا حتى خرج الوقت ثم بدا له الرجوع فانه يقضي تماما اجماعا و
الحاق مثل الاتيان بالصوم التام وصلوة النافلة ونحوهما مما اشترط صحته بالاقامة والحاق الماتي بها
تماما لشرف البقعة من غير التفات الى ما وقع منه من نية الاقامة او الماتي بها تماما لمجرد النسيان
من دون نظر الى شرف البقعة والحاق الصلوة التي خرج على التمام وان شرع فيها بنية القصر كما لو بدا
له الاقامة في الاثناء والحاق الصلوة التي شرع فيها بنية التمام ولم يركع في الثالثة والحاق
الصوم الذي اتى فيه الى وقت يشك عدوه في تحقق الزوال او نحو ذلك مما يفرض فيه عدم
الوصول الى الحد الذي لا يجوز الابطال بعده او تخصيص الحكم بما اذا وصل فيه الى الحد المزبور
او غير ذلك بان يجعل غير ذلك كله او الصلوة تماما في النص كناية عن جامع ذلك كلا او بعضا
او انها ليست كناية عن شيء منها اصلا فيقتصر في البقاء على التمام على مورد النص وهو خصوص الفريضة
التامة المشروع فيها بنية التمام من اول الامر ويرجع في غيره الى الاجماع او قاعدة ما دية فيه وجهه

وربما حكي عن بعضهم كون الاتمام لشرف البقعة وانه ليس بملزم لنية الاقامة
ه

بل اقوال

بل اقوال الاكثر على التعدي والتعميم بالنسبة الى اكثر الفروع المذكورة وفي كشف وغيره الاقتصار على مورد النص
وعن بعضهم التعميم بالنسبة الى ما هو من اثر الاقامة عدا القضاء على التمام فيما تجزى فيه ذلك ولم يصل
حتى خرج الوقت متعينا ان ذكر الصلوة تماما في النص كناية عن مطلق الصور الا انه انما خص بالذكر
لغلبة وجودها بعد الاقامة نظير قول القائل لا ابرح عن هذا المكان حتى يؤذن المؤذن حيث
انه كناية عن دخول الوقت لكونه امارة غالبة عليه وهو مجاز نغير محضة فان غلبة وجود المورد
لا تصلح قرينة على ارادة مطلق الصور الاترى فيه نظير الشيوع الموجب لانصراف المطلق الى الفرد الشايع
والفرق بحكم العرف هو صلاحية الغلبة علاقة وصارفة للمطلق الى المقيد دون العكس فحمل المقيد
على ارادة المطلق بجعل الصلوة على التمام هنا كناية عن مطلق اثر الاقامة يحتاج الى دليل والاستناد في
اتمام الدعوى المذكورة الى ما نبه في محله من لزوم التعويل على المطلق فيما ورد القيد مورد الغالب
نظرا الى ان التقييد بصلوة فريضة واحدة بتمام من قبيل ما ورد مورد الغالب لا يجدي في المقام لعدم انطباقه
عليه لانه لا بد في تحقق الانطباق من وجود خطاب مطلق يعول عليه بعد الاعراض عن القيد لوروده
مورد الغالب اذ لم يحصل في المقام سوى الخطاب بالمقيد الذي ذكر المدعي انه كناية عن مطلق الصور
الا انه اذا اريد الاستناد الى القاعدة ونفوذ القيد مورد الغالب كان لازمه ارادة خصوص الفرد الغالب
لا تصير مشتركا بين المطلق فلا يبقى هناك اطلاق يعول عليه في الحاق ساير الافراد والقول من ذلك
التعويل في التعميم على تنقيح المناط لا ارى لا على الحاق غير مورد النص به لا بد له من دليل خارجي فيما عدا
المخرج على التمام الذي شرع فيها بنية القصر حيث بدا له الاقامة في الاثناء كما ستعرف ان شاء الله تعالى
وذلك لعدم مساعدة النص على الالحاق والتعميم بل ظاهره العدم ولزوم الاقتصار في الحكم على خصوص
الفريضة التامة كما هو قضية ظاهرة في الترجيح الثاني وان لم ينو المقام فيقتصر على ما يحتمله من شمول
بناء على ان الحكم بالتقصير فيه بانتفاء المقيد الذي هو الفريضة التامة على ما يقتضيه الصدر انتفاء
القيد كما انه يحصل بانتفاء القيد والمقيد معا كما لو نوى المقام ولم يصل فريضة على التمام كذلك
فلا يحصل بانتفاء قيده الذي هو صلوة الفريضة التامة فيقتصر مع عدم الفريضة على التمام وان نوى
الاقامة من غير فرق بين اقتران الاقامة بنافلة او صوم او قضاء تام او غير ذلك وعدمه وبالجملة
فقوله ع وان لم ينو المقام فقصر عام ينتظم فيه جميع الصور الخارجة عن مورد النص بعد ما عرفت

من تقييد المقام بالفريضة التامة وهو يقتضي التقصير فيما لو رجع قبل صلوة الفريضة على التمام وان صام
او صلى نافلة النهار ونحو ذلك بل ويمكن الاستناد في عدم التعدي بالنسبة الى بعض الفروع مثل ما
لو شرع في الصلوة ولم يصل الى الركوع الثالث او وصل اليه او شرع فيها قصرا فبدا له الاقامة في الاثناء
فاتمها تماما ونحو ذلك الى مفهوم الفقرة الاولى التي هي قوله ع ان كنت دخلت المدينة وصليت بها
صلوة فريضة واحدة بتمام فليس لك ان تقصر بناء على ما هو الاقرب في محله من ثبوت المفهوم لاحدى الفقرتين
اللتين منطوق احديهما بمنزلة المفهوم للاخرى اذا كان هناك واسطة بين المنطوقين ورفع الرجوع
في حكم الواسطة اليه فان الفقرة الثانية وهي قوله ع وان كنت حين دخلتها او على نيتك
المقام الخ بيان لمفهوم الفقرة الاولى وهي قوله ع ان كنت دخلت المدينة وهنا واسطة بين المنطوقين
خارجة عنهما وهي تلك الفروع التي اليها لان الفقرة الاولى ظاهرة في الفريضة التامة [illegible]
لا بمجرد الشروع فيها وان وصل الحد لا يجوز له ابطالها ولا بمجرد الخطوة على التمام بعد ان شرع فيها
بنية القصر والثانية ظاهرة في عدم الاتيان بالصلوة راسا في مقابل الاتيان بها لا عدم اتمامها في
الفروع المذكورة لبيتة فريضة تامة للتدريج في الاولى وكلا العدم المطلق لتشملها الثانية فتحتج
فيها الى مفهوم الاولى القاضي بالتقصير وعدم البقاء على التمام فيما اذا لم يصل صلوة فريضة بتمام
نظير ما تقدم في باب الخلل في مسئلة الاخلال بالجهر والاخفات عن الفعول بالقصر وعدم معذورية
من سبق لسانه الى الصحيح او غير محله تعويلا على مفهوم قوله ع ان فعل ذلك يعني الجهر او الاخفات
متعمدا فقد نقض صلوته وعليه الاعادة لان سبق اللسان واسطة بين الامر المعلق عليه البطلان في
الفقرة الاولى وبين السهو والنسيان وعدم الدراية المعلق عليها الصحة في الفقرة الثانية الواردة
بيانا لمفهوم الاولى التي هي قوله ع وان فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه و
قد تمت صلوته فيحكم فيه بالصحة والمعذورية وان لم يصدق عليه السهو والنسيان وعدم الدراية
اخذا بمفهوم الفقرة الاولى من غير حاجة الى تجشم اندراجه في منطوق الثانية هذا كله بالنظر الى الصحيحة
المذكورة واما التعميم بعدم الفروع المذكورة فهنا كما في نحو مسائل الاولى ان الظاهر ان الصوم
تماما كالفريضة التامة كما عن جماعة فلو صام يوما واحدا بنية الاقامة لم يكن له الرجوع بعد ذلك
ويدل عليه النص الدال على اتحاد الصوم والصلوة في الحكم فتحتج بل رواية معوية بن وهب عن ابي عبد الله ع

٢ الفقرتين م

قلت فان لم يكن كذلك افطر غدا او بعد غد فافطر الشهر كله واقصر قال نعم هما واحد اذا قصرت افطرت و
اذا افطرت قصرت فان قوله ع هما واحد اقوى من عموم التنزيل ودعوى اختصاص الاتحاد بمورد
الحكم وهو القصر والافطار لا ينافي عموم الاتحاد لانا نمنعه لما عدا مجرد ذكر الحكم المذكور عقيب ذلك
وهو لا يصلح قرينة للاختصاص مضافا الى وضوح كون ذلك من خواص السفر كالصلوة التامة
التي تنافي السفر موضوعا وفي الحاق الصوم بعد الزوال وجه قوي لان البناء على البطلان و
جواز الافطار مناف لعموم ما دل على وجوب الاتمام اذا سافر بعد الزوال والالتزام بالالتزام
باطل كبطلان الالتزام بوجوب اتمام الصلوة بملاحظة ذلك دون الصلوة لدعوى كونه مسافرا
وانه يتعين عليه اتمامها وهل يلحق الصوم المندوب كذلك تماما او بعد الزوال الظاهر لا بل
لعله لا خلاف فيه ظاهرا يعتد به هكذا نقل عن شيخنا الامام المرتضى ره ولا يخفى على من تامل
في اسلوب رواية معوية بن وهب من اولها الى اخرها وجدانه ع ليس الا بصدد اشتراكهما في
الحكم التكليفي الذي هو وجوب القصر عند وجوب الافطار وبالعكس واين هو من الاشتراك
في الحكم الوضعي الذي هو كون الصوم ملزما للقصد للاقامة بحيث يجب عليه الاتمام حتى بعد
العدول عن الاقامة والذي يترجح في النظر هو عدم كون الصوم ملزما لعدم الدليل على ذلك اذ
لم يدل النص الا على كون الفريضة التامة ملزمة ولحاق غيرها بها يحتاج الى دليل يدل اما على
اصل الحكم او كون المراد بالفريضة التامة هو المثال وان المقصود كون كل ما هو من خواص المقيم ملزما
وليس من شيء منهما عين ولا اثر وتفصيل المقام انهم اختلفوا في الحاق الصوم الواجب بالفريضة التامة
في عدم جواز الرجوع الى القصر على اقوال احدها عدم الالحاق ولو كان قد صام يوما تاما وهو مذهب
جماعة ثانيها الالحاق ان كان تاما دون غيره وهو مختار اخرين ثالثها الالحاق بمجرد الشروع فيه
قال في ك والمحقق العلامة ره في جملة من كتبه بالصلوة الشروع في الصوم الواجب المشروط بالحضر لوجب
اثر النية انتهى رابعها الالحاق بشرط تحقق زوال الشمس قبل الرجوع عن تلك النية وبلزوم الاكتفاء
بالتمام بطريق اولى وقد عرفت مستند القول الاول واما مستند الثاني فهو ان الفريضة التامة
كناية عن الاتيان بعمل تام مشروط بالحضر وذكرها انما هو من باب المثال قطعا فيجعله بعض الاصحاب
وصف الفريضة بالواحدة نظرا الى انه بيان لاقل المراتب واما مستند الثالث فهو ان ذكر الفريضة التامة

٣ الصوم م

كناية عن ان مجرد النية لا يكفي في الترخيص فلا بد في لزومها من انضمام الخروج اليها مما يناط بالحضر ويكفي
فيه مجرد الرجوع والى هذا يشير ما عرفت حكايته في كلام صاحب ك عن العلامة ره من قوله لوجود
اثر النية واما مستند الرابع فهو ان الفريضة التامة كناية عن الاتيان اللازم الذي لا يمكن الرجوع
فيه والعدول عنه لان ما يمكن الرجوع فيه بمنزلة العدم من جهة زوال الرجوع والصوم قبل
الزوال مما يتطرق اليه الافطار لو خرج المكلف عن وطنه ح او خرج من موضع اقامة الاتمام بعد العدول
عنها فكيف بصورة العدول عنها واما بعد الزوال فلا يجوز الافطار فيصير الصوم ح من قبيل الامر
اللازم والقول الرابع حكاه في ك عن روض الجنان قال بعد حكاية الحاق الشيخ في الصوم
الواجب عن العلامة ره بعبارة نزلت قد قدمنا ذكرها ما لفظه وقواه جدي قدس سره في روض
الجنان لكنه قيده بما اذا زالت الشمس قبل الرجوع عن تلك النية واحتج عليه بانه لو فرض ان
هذا الصائم سافر بعد الزوال فلا يخلو اما ان يجب عليه الافطار او اتمام الصوم لا سبيل الى
الاول للاخبار والصحيحة المتضمنة لوجوب المضي في الصوم الشاملة باطلاقها او عمومها لهذا
الفرد فيتعين الثاني وح فلا يخلو اما ان يحكم بانقطاع نية الاقامة بالرجوع عنها بعد الزوال
وقبل الخروج اولا لا سبيل الى الاول لاستلزامه وقوع الصوم الواجب سفرا او لا سبيل
الى الاول لاستلزامه وقوع الصوم الواجب سفرا بغير نية الاقامة وهو غير جائز اجماعا الا
ما استثني من الصوم المنذور على وجهه وما ماثله وليس هذا منه فيثبت الاخر وهو عدم انقطاع
نية الاقامة بالرجوع عنها بعد الزوال سواء سافر ح بالفعل ام لم يسافر اذ لا مدخل للسفر في
صحة الصوم وتحقق الاقامة بل حقهما ان يتحقق عدمها او قدر في عدم تاثيره فيهما فاذا لم يسافر
بقي على التمام الى ان يخرج الى المسافة وهو المطلوب انتهى قدس سره ورده صاحب ك عليه بقوله لقائل
ان يقول لا نسلم وجوب اتمام الصوم والحال هذه وما اشار اليه قدس سره من الروايات المتضمنة
لوجوب المضي في الصوم غير صريح في ذلك بل ولا ظاهرة اذ المتبادر منها تعلق الحكم بمن سافر من
موضع يلزمه فيه الاتمام وهو غير متحقق هنا فانه نفس النزاع سلمنا وجوب الاتمام لكن لا نسلم اقتضاء
ذلك لعدم انقطاع نية الاقامة بالرجوع عنها في هذه الحالة واستلزام ذلك لوقوع الصوم
الواجب سفرا لا بعد فيه لو وقع بعضه في حال الاقامة ولانه لا دليل على امتناع ذلك فانا قلت
لا مع صوم المقيم الذي لم يرجع عن اقامته قبل وقوع الملزم صنه اذا سافر بعد الزوال من صحته ووقوع بعضه في حال الاقامة منه دام ظله العالي

انه يلزم من وجوب اتمام الصوم اتمام الصلوة لعكس نقيض قوله ع اذا قصرت افطرت قلت هذا بعد تسليم
عمومه مخصوص بمنطوق الرواية المتقدمة المتضمنة للعود الى القصر مع الرجوع عن نية الاقامة قبل
اتمام الفريضة والمتجه ما اطلقه المصنف ره من العود الى التقصير ما لم يصل فريضة تماما ولا يبعد تعين
الافطار ايضا وان كان بعد الزوال ان لم ينعقد الاجماع على خلافه لقوله ع اذا قصرت افطرت انتهى
والحق ما عرفت الثانية الاظهر ان الدخول في الركعة الثالثة من الصلوة كاتمامها لعموم قوله ع وصليت
بها صلوة فريضة واحدة بتمام فانه يتم ذلك مع ان الابطال غير جائز كالعدول لزيادة الركن فلا
مناص عن الاتمام الصادق عليه الصلوة بتمام ولو بعده مضافا الى العلم الذي هو جبر في قوله ع و
ان شئت فانو المقام واتم اذ لا يتصور الاتمام في حقه ح الا بالبناء على ما بدا له بعد الركوع الثالث
الاتيان بتمام الصلوة التي هو فيها ما لم يمكن الحاق مطلق الدخول في الركعة الثالثة وان لم يركع
لها المتجاوز عن موضع القصر بذلك لان الزيادة عمدية لا سهوية فهي مبطلة لو بنى على القصر وان لم
يكن ركنا على ان الصلوة عليها افتتحت به تماما او قصرا فيكفي في صدق التمام عليها افتتاحها
بنية التمام الثالثة الصلوة التي حسبت على التمام بعد ان شرع فيها على وجه القصر كالثالثة
حتما او شرعا فلو بدا له الاقامة في الاثناء فاتمها ثم بدا له السفر لم يرجع الى التقصير لعموم الرواية
والمتبادر منها التي نزعت بعينها اهمية الاقامة بروى لا عبرة بمثله هذا ولكن العمومات الدالة على لزوم
المضي في الصوم واستصحاب الصحة في الصلوة وادلة حرمة ابطال الاعمال وعموم الشروط مما يقتضي
بحجية المذكور الا معارضة بمنطوق الرواية تجب على الحكم بالرجوع الى التقصير على عدم الاتيان بصلوة
فريضة تامة الصادق عليها بعد ان بني على عدم جعلها كاية عن مطلق ذي الصلوة وعدم السفر فلا بد من
العلاج والذي يقتضيه القواعد هو الاقتصار على ما يافي السفر موضوعا او حكما فيما ثبت كونه من
خواص الحضر فيتم ما لم يحصل له شرائط السفر التي منها قصد المسافة الجديدة ضرورة انقطاع
السفر ح والعود الى القصر يحتاج الى شروطه وح فقول مبنى الكلام في الفروع المذكورة الزاما
وعلما على الالتزام باحد امور اما الاول لكونه بانقطاع السفر موضوعا واقعا بمجرد نية الاقامة
وهو خلاف صريح النص والفتوى واما الاخر لالتزام بانقطاع موضوعه بها ظاهرا الا واقعا في الوجهة
باستمرارها فالقصد في قاصد المسافة حين يراعى صحة القصر في ابتداء السير بقاء القصد واستمراره

الا انهما بالمسافة حكم بعدم القصر لفضا ظاهر الحال باستمرار القصد ولو بدا له بعد ذلك نية الاقامة امكنه
عدم انقطاع السفر وعلم تنجز حكم الحاضر في حقه وقضية بطلان الصوم وعدم استقرار الفائت تماما
في الذمة فيما لو خرج الوقت ولم يصل عمدا او نسيانا الا ان يكون اجماع او دليل غيره على صحة الصوم
واستقرار التمام في الذمة وقصارى ما دل على عدم صحة الصوم وخصوصية السفر عدم مشروعيته ابتداء
فلا ينافي صحة الفرض بدليل واما الالتزام بان نفس الاقامة قاطعة للسفر حكما او موضوعا وهو يقتضي
بعدم انقطاع موضوعه الا بانقضاء العشرة مع استمرار النية خرج عنه ما لو صلى فريضة تامة بالنص
وبقي الباقي فلا ينقطع السفر بشيء من ذلك من غير فرق بين الصوم وغيره لولا ملاحظة النص المتقدم
القاضي بكون الصلوة والصوم واحدا في الحكم وان قلنا بصحته بلا ملاحظة بعد الزوال صائما
ناويا للاقامة وان بدا له بعده لما اشرنا اليه من انصراف ما دل على عدم صحة مثل في السفر الى
غير مثل الفرض نعم لا يصح له غدا وفيما بعده بلا اشكال لعدم انقطاع السفر في حقه ووضوح جريان
ما دل على بطلانه في السفر كعدم صحة التمام في حقه مطلقا يوم البداء وبعده هذا والانصاف
ان المسئلة فيما عدا مورد النص غير صافية عن شائبة الاشكال فتأمل جيدا واما القصر فانه عزيمة
الا ان تكون المسافة اربعا ولم يرد الرجوع ليومه على قول او في احد المواطن الاربعة مكة و
المدينة ومسجد الجامع بالكوفة والحائر فانه مخير والاتمام افضل لا اشكال في وجوب القصر
فيما اذا اجتمعت الشرائط المتقدمة باجمعها وهو عزيمة لا رخصة ولا ينافي ذلك ابتناء القصر وتشريعه
على الترخيص والتسهيل لان مرجع العزيمة الى ان القصر نوع صدقة وتسهيل من الشارع بالنسبة
الى العباد اوجب قبولها كالافطار ليلا كما يرشد اليه حرمة صوم الوصال وبالجملة فقد يكون
الترخيص والتصدق من الشرع واجبا يلزم قبوله كالافطار ليلا والقصر في السفر وقد يكون برجحان
بمعنى اولوية تركه كالقصر في المواطن الاربعة على ما سيأتي ان شاء الله تعالى من افضلية التمام
وترك الترخيص وقد يكون مندوبا كما يلوح ذلك من بعض الاخبار الناطق بان الله يحب ان يؤخذ
برخصه كما يحب ان يؤخذ بعزائمه فالترخيص والتخفيف حكمة فلا ينافي العزيمة والالزام لان
التقابل المعتبر بينهما في المقام من باب العدم والملكة لا التضاد والتناقض ومن هنا تعرف ان معنى
الرخصة والعزيمة في المقام ليس على ظاهرهما من الاباحة والوجوب المطلقين بل الاباحة فيما يقبل

ان يكون

ان يكون عزيمة ولازما والالزام بما يقبل ان يكون مباحا وكيف كان فيدل على ذلك بعد الاجماع نصوص
كثيرة منها رواية زرارة ومحمد بن مسلم انهما قالا قلنا لابي جعفر ع ما تقول في الصلوة في السفر كيف
هي وكم هي فقال ان الله عز وجل يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار
التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر الى ان استدل على ارادة الوجوب من نفي الجناح
[illegible] ثم قال وقال رسول الله ص من صلى في السفر اربعا فانا الى الله منه بريء يعني متعمدا
قال وقال الصادق ع المتم في السفر كالمقصر في الحضر ومنها رواية ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي
عبد الله ع قال سمعته يقول قال رسول الله ص ان الله عز وجل تصدق على مرضى امتي ومسافريها
بالتقصير والافطار أيسر احدكم اذا تصدق بصدقة ان ترد عليه ومنها رواية السكوني عن الصادق ع
عن آبائه ع عن رسول الله ص قال ان الله اهدى الي والى امتي هدية لم يهدها الى احد من
الامم كرامة من الله لنا قالوا وما ذاك يا رسول الله ص قال الافطار في السفر والتقصير في الصلوة
فمن لم يفعل ذلك فقد رد على الله عز وجل هديته الى غير ذلك ثم استثنى من ذلك فرعان
احدهما ما لو كانت المسافة اربعا ولم يرد الرجوع ليومه فانه قيل فيه بالتخيير بين القصر والاتمام و
قد تقدم تفصيله مستندا وما فيه ثانيهما ما لو صلى في احد المواطن الاربعة فانه مخير فتوى ونصا
من غير اشكال وانما الاشكال في مقامين الاول في الحاق بلد مكة والمدينة بالمسجدين وفي مؤداه
ومنشأ الخلاف اختلاف الاخبار في ذلك نحو رواية حماد بن عيسى عن ابي عبد الله ع انه قال
من مخزون علم الله الاتمام في اربعة مواطن حرم الله وحرم رسوله ص وحرم امير المؤمنين ع وحرم الحسين
بن علي عليهما السلام وفي رواية علي بن مهزيار قال كتبت الى ابي جعفر الثاني ع ان الرواية قد
اختلفت عن آبائك في الاتمام والتقصير للصلوة في الحرمين الى ان قال فكتب الي قد علمت يرحمك
الله فضل الصلوة في الحرمين على غيرهما فانا احب لك اذا دخلتهما ان لا تقصر الى ان قال فقلت اي
شيء تعني بالحرمين فقال مكة والمدينة وفي رواية مسمع عن ابي عبد الله ع قال قال اذا دخلت
مكة فاتم يوم تدخل الى غير ذلك مما اشتمل على الحرمين او مكة والمدينة لكن في جملة من الاخبار
التصريح بايقاع الصلوة في خصوص المسجدين مثل رواية عمران بن حمران قال قلت لابي الحسن ع
اقصر في المسجد الحرام او اتم قال ان قصرت فلك وان اتممت فهو خير وزيادة الخير خير ومثل رواية

عبد الحميد خادم اسمعيل بن جعفر عن ابي عبد الله ع قال تتم الصلوة في اربعة مواطن في المسجد الحرام و
مسجد الرسول ص ومسجد الكوفة وحرم الحسين ع ومثل رواية ابرهيم بن ابي البلاد عن ابي عبد الله
عليه السلام قال تتم الصلوة في ثلثة مواطن في المسجد الحرام ومسجد الرسول ص وعند الحسين عليه السلام
الى غير ذلك مما تضمن ذكر المسجد والاظهر عدم الالحاق واختصاص الحكم بالمسجدين دون البلدين
خلافا لما عن الشيخ ره وجماعة فان ما تضمن ذكر المسجد كالنص بالنسبة الى غيره مما تضمن لفظ الحرمين او مكة
والمدينة عدا مكاتبة علي بن مهزيار المسوقة هو سوق السؤال عن شمول الحرمين البلدين لا السؤال عن
معناهما في الجملة ضرورة بعد جهل مثله بذلك جدا فتفسيرهما بالبلدين بعد السؤال عن الشمول و
عدمه اوضح دلالة على العموم من دلالة المتضمن لفظ المسجدين على الخصوصية اللهم الا ان يجعل
البلدان هنا المسجدين بقرينة بعد ايقاع صلوته خارج المسجد اذا دخل احد البلدين فهو خذ
داب السائل قرينة على ذلك بل هو الشان في غيره ايضا كما لا يخفى فان الغالب في الحجاج والزوار
هو ايقاع الصلوة فيهما اي البلدين لكن فيه ان هذه الغلبة على التعميم ادل لانها هي التي جابت السائل
الى السؤال عن معنى الحرمين المعلق عليه التخيير بعد وضوح معناهما عنده في الجملة فالجواب بالتفسير
بمكة والمدينة اوضح تنصيصا على التعميم وابعد عن التاويل نعم قد يلوح الاختصاص وارادة خصوص
المسجدين مما تضمن لفظ مكة والمدينة والحرمين كصحيحة ابي ولاد الحناط المتقدمة في المسئلة السابقة
قال قلت لابي عبد الله ع اني كنت نويت حين دخلت المدينة ان اقيم بها عشرة ايام فاتم الصلوة
ثم بدا لي بعد ان لا اقيم بها الحديث بل ربما يدعى انصراف الحرم المضاف الى الله ورسوله الى خصوص
المسجدين على خلاف الحرمين على الاطلاق المنصرف الى ما يقابل الحل ولو فرض الاجمال في مورد الترخيص
اعني ترخيص التمام فالمرجع فيما عدا المسجدين الى عمومات القصر وهو واضح جدا وكيف كان فالمراد
بالمسجدين ما كان منهما حين صدور الخطاب دون الزيادة الحادثة ووجهه واضح هذا واما مسجد
الكوفة الذي هو المراد بحرم امير المؤمنين ع في الاخبار لا مدفنه الشريف كما هو قضية رواية
حسان بن مهران قال سمعت ابا عبد الله ع يقول قال امير المؤمنين ع مكة حرم الله والمدينة
حرم رسول الله ص والكوفة حرمي لا يريدها جبار الا قصمه الله فلا خلاف ظاهرا في عدم شموله
للبلد وهو قضية الجمع بين ما تضمن لفظ مسجد الكوفة وما عبر فيه بحرم امير المؤمنين ع تقديما للنص

البلادي

على الظاهر

على الظاهر كما عرفت في المسجدين الثاني في تحديد الحائر وقد اختلف النصوص الواردة في مقام التحديد
اذ هي بين مشتمل على لفظ حرم الحسين ع وبين مبدل له بلفظ عند قبر الحسين ع كما في رواية زياد
القندي قال قال ابو الحسن عليه السلام يا زياد احب لك ما احب لنفسي واكره لك ما اكره لنفسي
اتم الصلوة في الحرمين وبالكوفة وعند قبر الحسين ع ومثلها في رواية ابرهيم بن ابي البلاد وفي اخرى
بالحائر كما في رواية محمد بن علي بن الحسين ع قال قال الصادق ع من الامر المذخور اتمام الصلوة في اربعة
مواطن بمكة والمدينة ومسجد الكوفة وحائر الحسين ع ومثله رواية حماد بن عيسى وهذه التعبيرات
المذكورة وان كانت مختلفة سعة وضيقا كما لا يخفى الا ان المراد بها اجمع مرتبة واحدة من
الحرم بقرينة سوقها مساق التحديد الفاصل بوحدة الحد فتراها وان كانت مبينة مفهوما سيما
لفظ الحائر الذي يراد به في لسان العرب الموضع المطمئن الذي يحار فيه الماء فتسمية المحل بها
الحال الا انها مجملة من جهة المصداق فالثابت انما هو في ذلك والذي ورد من الاخبار لتحديده
الحائر والقبر والحرم مختلف سعة وضيقا ايضا ففي رواية منصور بن العباس رفعها الى ابي عبد
الله ع قال حرم الحسين ع خمس فراسخ من اربع جوانبه وفي رواية محمد بن اسمعيل البصري عمن رواه
عن ابي عبد الله ع قال حرم الحسين ع فرسخ في فرسخ من اربع جوانب القبر وفي رواية اسحق بن عمار قال
سمعت ابا عبد الله ع يقول ان لموضع قبر الحسين ع حرمة معروفة من عرفها واستجار بها اجير قلت فصف لي
موضعها قال امسح من موضع قبره اليوم خمسة وعشرين ذراعا من ناحية رجليه وخمسة وعشرين
ذراعا من ناحية راسه الحديث الى غير ذلك مما ورد في تحديد القبر والحرم واما ما يشعر بتحديد الحائر
او يدل عليه فاكثر من ذلك كما لا يخفى على من لاحظ ما ورد في اداب الزيارة ومقدمات بعض الزيارات
المأثورة كما في رواية الحسين بن ثوير قال كنت انا ويونس بن ظبيان عند ابي عبد الله ع وكان اكبرنا
سنا الى ان قال فقال له اني اريد زيارة الحسين ع فكيف اصنع وكيف اقول قال اذا اتيت ابا عبد الله
عليه السلام فاغتسل على شاطئ الفرات والبس ثيابك الطاهرة ثم امش حافيا فانك في حرم من حرم الله
وحرم رسوله وساق الكلام في الاداب الى ان قال حتى تصير الى باب الحائر ثم تقول السلام عليك
الى ان قال ثم اخط عشر خطا ثم قف وكبر ثلثين تكبيرة ثم امش اليه حتى تاتيه من قبل وجهه الحديث
الى غير ذلك مما يدل على اشتمال الحائر على القبر الشريف بل على ما زاد وعليه والذي يقتضيه النظر هو

ان لفظ الحرم الذي اريد به الموضع الذي لا ينتهي الدخول فيه او لا يليق الاتيان فيه ببعض الافعال الا
التي لا محالة في الاتيان بها في غيره كحريم السلطان وحريم المسجد ونحو ذلك مما لا ريب في اختلافه
ودرجات متفاوتة من المطلقات التي يؤخذ باطلاقها عند الشك بل انما هو من قبيل الحق الذي
لا اطلاق له فيؤخذ بركذلك مفهوم الموضوع المعين المبين المشتبه المصداق الذي لا يعول فيه
الا على القدر المتيقن منه بل الاخذ باطلاقه العرفي مخالف للاجماع كالاحتياط ورد من تفسيره بخمسة
فراسخ ونحوه وذلك لان فقهائنا رضي الله عنهم اقتصروا في الحكم بالتخيير على ما هو اقل واضيق من ذلك قطعا
فالمرجع الى احد الامرين بعد ما اشرنا اليه من اتحاد المراد من الكل والاول منهما هو قوله ع عند القبر
وان كان له مفهوم عرفي اضيق من الحرم وهو يصلح بذلك مرجعا في اجمال الحرم في الجملة الا ان ذلك
لما لم يكن محدودا على جهة التحقيق بل كان مما يقبل الزيادة والنقصان بحسب يشك في بعض مصاديقه
لم يصلح مرجعا عند الشك ولم يعول عليه عند الاشتباه والاجمال كما هو المطلوب فلا محالة ايضا
بل المرجع فيه ايضا الى الحاير الذي هو اخص واضيق موردا من لفظ عند حيث يصدق الصلوة
عند القبر عرفا فيما لو صلى خارج الحاير ولو يسيرا والاخذ بالاعم مع فرض وحدة المراد من الكل لا وجه
له والحاير مجمل من حيث المصداق وان كان مبينا من حيث المفهوم فاللازم هو الاقتصار في التخيير على
القدر المتيقن والرجوع فيما عداه الى عمومات القصر ثم ان الاقوى في المواطن الاربعة
التخيير كما اشرنا اليه في صدر المسئلة ثم الاحتياط بالجمع ثم القصر خاصة ثم الاتمام وهو الافضل
فروعات الاول ان ما تقدم انما كان بالنسبة الى الفرايض واما النوافل الساقطة في السفر
ففي استحبابها في المواطن الاربعة وجهان الاقوى منهما عموم ما دل على جواز التطوع وخصوص ما
ورد في جواز التطوع في المواطن الاربعة كما في رواية علي بن حمزة قال سألت العبد الصالح ع
عن زيارة قبر الحسين ع فقال ما احب لك تركه قلت وما ترى في الصلوة عنده وانا مقصر قال صل
في المسجد الحرام ما شئت تطوعا وعند قبر الحسين ع فاني احب لك ذلك وفي رواية ابن ابي عمير عن
ابي الحسن ع قال سألته عن التطوع عند قبر الحسين ع وبمكة والمدينة وانا مقصر فقال تطوع عنده
وانت مقصر ما شئت وفي المسجد الحرام وفي مسجد الرسول ص وفي مشهد النبي ص فاني احب
ذلك والثاني منهما اطلاق ما دل على سقوط النافلة في السفر مضافا الى الاولوية المستفادة من رواية

ابي يحيى

ابي يحيى الحناط قال سألت ابا عبد الله عن صلوة النافلة بالنهار في السفر فقال يا بني لو صلحت النافلة
في السفر تمت الفريضة بناء على ارادة مشروعية التمام لا تعينه فان استثناء التالي ينتج ذلك كما نرى
قيل لكن لم يشرع غاية الفريضة في السفر ينتج ان النافلة في السفر غير صالحة والاول لا يخلو عن
قرب بناء على الجواز هل يجوز له مطلقا وان اختار القصر او انه مبني على ما اذا اختار التمام وجهان
اظهرهما الثاني وقد يقال انه لو اراد بالنافلة زيادة الخير امكن القول بجوازها ولو مع اختيار
القصر ايضا وفيه بحث لان ارادة زيادة الخير لا تتم الا بعد احراز الموضوع والفرض عدمه الثاني
انه لو فاتته رباعية في احد المواطن فهل يجوز قضاؤها تماما مطلقا او يتعين القصر مطلقا
او جواز الاتمام لو قضاها في احد المواطن وتعين القصر لو قضاها في غيرها وجوه من تبعية
القضاء للاداء الثابت في الذمة على الوجه الكلي المخير فيه بين التمام والقصر المستلزم للتخيير
في قضائه ايضا ومن ان الفائت باعتبار هو خصوص القصر اذ لا يتحقق فوات الوقت الا بانقضاء
وقته وهو لا يتحقق الا بعد تضيق ذلك الوقت وقد صرحوا بان من حكمه التخيير اذا كان عليه فرضان
هو مخير فيها وضاق عليه الوقت الا عن اربع تعين القصر فيها ليقع الصلوتان في الوقت فلا يشتغل
الذمة لو فاتتا في الوقت الا بالقصر وهو يقتضي تعين القضاء قصرا كما هو قضية لزوم التبعية والمماثلة
بينه وبين الاداء ومن عدم ثبوت التخيير في الاصل الا لشرف البقعة وهو يقتضي جريانها لعله
الحكمة في الفرع لعدم اعتبار التبعية والمماثلة فيقتصر في التخيير على خصوص ما لو قضاها في احد المواطن
دون غيرها فيكون سواء اذا تعين القصر ثم عامدا اعاد على كل حال اي في الوقت وخارجه
قال في الجواهر بلا خلاف اجده فيه بل في كشف اللثام اجمع عليه العلماء كما في التذكرة انتهى وعن مجمع الانظار
والغنية وشرح المحقق البهبهاني على المفاتيح وظاهر المنتهى والتحقيق والذخيرة الاجماع عليه
ويدل عليه امور الاول الاجماع المنقول كما اشار اليه الثاني قاعدة الاشتغال اذ القصر عزيمة كما هو
المفروض فلا يتحقق الامتثال بغيره الثالث الاخبار المعتبرة منها ما رواه الشيخ في الصحيح عن الحلبي قال
قلت لابي عبد الله ع صليت الظهر اربع ركعات وانا في سفر قال اعد فيحمل على العامد جمعا بين
الدليل على ان الجاهل لا يعيد وغيره في المسئلة ما هو اوجه من هذا الحمل فانه ظاهر وظهورها بعد صحة
الخلوع في الفتيا ولكون الحمل لما ثابتا من ان يعمل في الاعادة غير صائر اذ وجوب الاعادة مع النسيان ثابتا

مع الحمد بالطريق الاول وما رواه ابن بابويه في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قالا قلنا فرجل صلى
في السفر اربعا ايعيدام لا قال ان كان قرئت عليه اية التقصير وفسرت له فصلى اربعا اعاد وان لم يكن قرئت
عليه ولم يعلمها فلا اعادة عليه والمروي عن الحلبي عن الصادق ع ان لم يقصر في السفر لم يجز صلوته لانه قد زاد في فرض الله
وهذا الحكم عند القائلين بوجوب التسليم مما لا اشكال فيه لكن يشكل الامر على من لم يقل بوجوبه بل صار الى استحبابه
فانهم مع اطبقوا لعزمهم في الحكم كما صرح به في الجواهر حيث قال لا فرق على الظاهر في الحكم المزبور بين القول بوجوب
التسليم او استحبابه ولذا اتفق الجميع عليه ولم يقل احد منهم بصحة الصلوة هنا بناء على تحقق الخروج من الصلوة
بالفراغ من التشهد الذي هو اخر اجزائها الواجبة ولعله لذا استدل بعض منهما على وجوب التسليم في هذا
المقام لكن قد يقال ان البطلان هنا للدليل او انه بناء على تحقق الخروج باستحباب التسليم لا يتحقق الخروج
من الصلوة بمجرد الفراغ بل لا بد معه من نية الخروج او فعل ما به يحصل كالتسليم والا لحقت الصلوة لو وقع
الزيادة خارج الصلوة مع انه قد يقال انه وان لم يعتبر قصد الخروج الا ان البطل قصد عدم الخروج من الصلوة
ثم قال وفي كل ذلك ان الحق ان الصلوة المقصورة انما تبطل بالاتمام اذا وقعت ابتداء على ذلك الوجه
دون ما اذا وقعت ابتداء على وجه القصر ثم حصل الاتمام بعد الفراغ من الافعال الواجبة جمعا بين الروايات
المتضمنة لهذا الحكم والادلة الدالة على استحباب التسليم انتهى واورد الفاضل النهاوندي على الاستدلال
بانه بناء على استحباب التسليم لا يتحقق الخروج عن الصلوة بمجرد الفراغ بل لا بد معه من نية الخروج او فعل
ما به يحصل كالتسليم بقول لعنه انه على هذا يخرج الاخبار التي استدلوا بها على استحباب التسليم عن الحجية لان
استدلالهم بها ليس الا من جهة ان مقتضاها خروج المصلي عن الصلوة بمجرد التشهد لعدم الالفاظ بعض
على انه لا يبعد تخريج سوى التشهد لم يبق تلك الاخبار على ظواهرها لان التقدير واجب في تقدير
التسليم حتى يوافق الاخبار الدالة على وجوب التسليم وكونه خروجا لا غير ويكون هذه الاخبار خالية
عن المعارض لان المجمل لا يعارض المبين والمفصل مع ان هذه الاخبار على ما ذكره يكون مقتضاها
لزوم احد الامرين اما التسليم او نية الخروج ومقتضى تلك الاخبار تعيين لزوم خصوص التسليم
فالجمع متعين بحمل احدهما على خصوص التسليم فتدبر انتهى واورد على ما ذكره صاحب الجواهر من
التفصيل فكتب على الجواهر انما تبطل بالاتمام اذا وقعت ابتداء انه ما ضمه فيراق هذا مناف لما صرح به في مسئلة
من تو شك ثلثا ثلثا ومسئلة التكفير في الصلوة ومسئلة قول امين فيها وغيرهما من امثال هذه المسائل

من ان الصلوة والوضوء صحيحا لان النهي تعلق بامر خارج ومع ذلك مقتضى هذه الاخبار وما ورد
من ان الناسي ايضا يعيد مطلق وكذلك فتاوى الاصحاب ولا وجه للتقييد الذي ذكره وهذا
كله دليل على وجوب التسليم فتدبر انتهى وفي حاشية اخرى كون قصد الاتمام مضرا محل تامل و
مخالف لما صرح به مرارا هنا وتفصيل الكلام محل اخر فتدبر وسمى ولو كان جاهلا بالتقصير فلا
اعادة ولو كان الوقت باقيا في المسئلة اقوال ثلثة احدها ما ذكره المصنف ره قال في ك هذا
قول اكثر الاصحاب في الجواهر عن الروض وغيره انه المشهور وعن الرياض ان عليه الاجماع في الجملة
وظاهر بعض الروايات العبارات وعن السيد المقدس البغدادي الاجماع عليه صريحا قال
في الجواهر بعد ذكر هذه الجملة ودعا في تدبر معروفية استثناء هذه المسئلة ومسئلة الجهر
والاخفات من علم معذورية الجاهل كما يوحي اليه سؤال الرضي السيد المرتضى ره عن وجه
ذلك ثم ذكر السؤال والجواب المرتضى ره مقر السائل على ما ذكره واستشهد بذلك على كون الحكم
معروفا عنه ثانيها ما ذهب اليه ابن ابي عقيل من وجوب الاعادة مطلقا سواء علم في الوقت
ام في خارجه ثالثها ما ذهب اليه ابن زهرة وابن الجنيد وابو الصلاح من التفصيل بين ما علم
في الوقت وما لو علم في خارجه فيجب الاعادة في الاول دون الثاني وربما نسب هذا القول
الظاهر المرتضى ره من جهة ان المذكور في سؤال الرضي ره انما هو سقوط فرض القضاء
وقد اقره عليه ولم ينكر عليه ما ذكره باثبات سقوط الاعادة مطلقا سواء كان في الوقت ام
في خارجه او ينفي سقوطها مطلقا فحيث اقره على ذلك علم انه موافق لمذهبه وفي الجواهر انه
يمكن منعه على مدعيه لان مطمح نظر السيد ره انما هو الجواب عن اصل الاشكال ويحتمل ان
سؤال الرضي ره يعم الاعادة والقضاء فقد حكى عن الذكرى ان السيد الرضي ره سئل اخاه المرتضى ره
عن هذه المسئلة فقال الاجماع منعقد على ان من صلى صلوة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية والجهل
باعداد الركعات جهل باحكامها فلا تكون مجزية انتهى فالمذكور في كلامه انها لا تكون مجزية وهذا المعنى
اعم من كونه في الوقت وخارجه وقد اقره ولم ينكر عليه فالوجه انه بصدد دفع الاشكال فلا يمكن
استفادة فتواه الفقهية من مثل الجواب عن السؤال المذكور فحجة القول الاول صحيحة زرارة
ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قالا قلنا فمن صلى في السفر اربعا ايعيد ام لا قال ان كان قرئت عليه اية

مرادهم بالمعذورية في المستثنى
انما هي المعذورية من حيث الحكم
الوضعي وهو عدم الاعادة
الذي صرح به المعذرة دون
الحكم التكليفي فهو معاقب لكن
صلوته صحيحة

[illegible] عدم وجوب الاعادة في خارج الوقت

المقصر وقرئت له فصلى اربعاً اعاد وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعادة عليه ومع صحتهما
مؤيدة بالشهرة العظيمة والاجماع المنقول فلا اشكال في حجيتها حجة القول الثاني عدم
معذورية الجاهل حيث لم يات بالمامور به حتى يتحقق الاجزاء فيلزمه الاعادة حيث علم بعدم
امتثاله للمامور به سواء كان في الوقت ام في خارجه واطلاق صحيحة الحلبي وصحيحة زرارة ومحمد
بن مسلم اللتين قدمنا ذكرهما في حكم من اتم عمدا فان اطلاقهما يشمل ما لو علم بعدم الامتثال في
الوقت وما لو علم به في خارجه ويجاب عن الجميع بان صحيحة زرارة ومحمد اخص منها فتخصص بها مضافا
الى ظهور صحيحة الحلبي في الناسي فتكون مما لا مساس له بموضوع المسئلة حجة القول الثالث
الاجماع وقد ادعاه ابن زهرة على ما حكي عنه واطلاق صحيح العيص قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام
عن رجل صلى وهو مسافر فاتم الصلوة قال ان كان في وقت فليعد وان كان الوقت قد مضى فلا
وهو كما يشمل الناسي كذلك يشمل الجاهل والصحيح عن الحلبي قلت لابي عبد الله ع صليت الظهر
اربع ركعات وانا في سفر قال اعد ولانه على التفصيل اما ان تكون مستفادة من لفظ الاعادة
ان قلنا بظهوره في اتيان المامور به ثانيا في وقته واما ان تكون مستفادة منه بعد تقييده بصحيح
العيص ان قلنا بان لفظ الاعادة اعم من اتيان المامور به ثانيا في وقته وفي خارجه والطلاق المروي
عن الخصال وان لم يقصر في السفر لم تجز صلوته بعد تقييده بما دل على انه يعيد ان علم في الوقت
مضافا الى قاعدة عدم معذورية الجاهل خرج عنها ما لو علم بعد الوقت وبقي الباقي والكل في غير
بضعف الجميع اما الاول فلما عرفت من كون المشهور هو سقوط الاعادة والقضاء جميعا فكيف
يصح دعوى الاجماع على خلاف المشهور واما الثاني فلان النسبة بينه وبين صحيحة زرارة ومحمد اما
ان تكون هي العموم من وجه نظرا الى كون الاعادة اعم من الاتيان ثانيا في الوقت وفي خارجه
وح فتكون هو اعم من جهة شمول حكمه الجاهل والناسي حيث لم يقيد فيه باحدهما واخص من جهة
اختصاص حكمه بالاتيان ثانيا بما لو علم في الوقت وتكون هي اعم من جهة كون حكمها بالاتيان
ثانيا يشمل ما لو علم في الوقت وما لو علم في خارجه واما ان تكون هي العموم والخصوص مطلقا نظرا الى
كون الاعادة عبارة عن خصوص الاتيان ثانيا في الوقت وح فتكون صحيحة زرارة ومحمد اخص من جهة
اختصاص حكمه بالاتيان ثانيا في الوقت بالنسبة الى الجاهل واعم من حكم صحيح العيص بالاتيان ثانيا في الوقت

بالنسبة الى الجاهل والناسي جميعا اما على الاول كما هو مقتضى العرف في لفظ الاعادة من كون معناه
الاتيان ثانيا سواء كان في الوقت ام في خارجه فلا بد من ترجيح صحيحة زرارة ومحمد عليها لمطابقتها بالشهرة
العظيمة على مؤداها والرضوي وان لم يكن حجة بنفسه وان كنت صليت في السفر صلوة تامة فذكرتها
وانت في وقتها فعليك الاعادة وان ذكرتها بعد خروج الوقت فلا شيء عليك وان اتممتها بجهالة
فليس عليك فيما مضى شيء ولا اعادة الا ان تكون قد سمعت الحديث وجعل في الرابع من ترجيحاتها
الاصل وهو ان امتثال الامر يقتضي الاجزاء وفيه ما لا يخفى لان الامر من قبيل الامر الظاهري العقلي
لا انه اتيان بما تعلق به الامر من جهة الاستناد الى الاعتقاد المخالف للواقع وقد حققنا في الاصول انه لا
يقتضي الاجزاء وان الشارع لو صرح بالقبول في مثله كان ذلك من باب التفضل بالعفو والاسقاط
واقامة ما اعتقده المكلف مامورا به مما لم يطلبه الشارع مقام ما امر به واقعا واما على الثاني
كما هو مقتضى اصطلاح العلماء فلا بد من تقديم الخاص على العام بقي هنا شيء وهو انه هل يخص حكم
المعذورية بجهل اصل القصر كما هو ظاهر الفتاوى على ما حكي عن الروض وعن الحدائق انه المشهور وعن
الكفاية انه انسب بالقواعد وعن الذخيرة والمحقق البهبهاني في التفريع باختياره ام يعمه والجهل
ببعض الخصوصيات كالاتمام عند الجهل بانقطاع كثرة السفر باقامة العشرة او انقطاع سفر العصيان بقصد
الطاعة في اثنائه او نحو ذلك كما عن مجمع البرهان التفريع به قولان حجة القول بالعموم الاشتراك في
العذر المسوغ لذلك وهو الجهل وصدقه في الصحيح المذكور وقرئت له اذ قد يقال لعله اراد ذلك كله
في غير القصر الذي يعذر فيه بمقتضى المفهوم بل قد يقال ايضا باندراج الجهل بكون السافر الموجب للقصر
الثمانية او الاربعة مع الرجوع ليومه ونحو ذلك مما هو جهل بموضوع الحكم الكلي لا بنفسه ولا بسائر
خصوصياته والحق هو القول الاول لان صحيحة زرارة ومحمد نطقت بكون المعيار في الصحة هو علم
قرائة اية القصر وهي قوله تع واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة الاية ولا
ريب انها مسوقة لبيان الحكم دون موضوعه وهو ظاهر وكذا ليست مسوقة لبيان الخصوصيات
المعتبرة والقيود المعتبرة للحكم من جانب الشارع من الشروط التي عرفت تفصيلها وانما هي مسوقة
لبيان مجرد مشروعية القصر المعبر عنه في السنة الاواخر ببيان جنس الحكم ومجرد التشريع وان شئت
فاختبر نفسك هل تجد الرخصة في ان تقول ان المراد بها هو ايجاب القصر عند قصد ثمانية فراسخ

مع كون السفر مباحًا وعدم الورود بالوطن في الاثناء وعدم قصد الاقامة الى اخر القيود والشروط وقد
حررنا تفصيل القول فيه فانه من المطلقات في الاصول في باب وضع الاسامي للصحيح او الاعم و
ح نقول ان كون المراد بالتقصير في الحديث هو بيان جميع القيود والشروط موقوف على ان تكون
الاية مسوقة لبيان الخصوصيات لا لمجرد التشريع فيكون المراد بالتقصير هو ما به الظاهر وقد اريد
به خلاف الظاهر وهو قوله تعالى ليس عليكم جناح الظاهر في دفع الحرج وقد اريد به ايجاب القصر
والا فليس في الاية غيره ما يحتاج الى التفسير حتى كونها مسوقة لبيان مجرد التشريع لا يخفى لمن عرف
بفهمه من له درية باساليب الكلام ولو تنزلنا عن ذلك كله قلنا انه يدور الامر في التفسير
بين المعنيين وتصير الاية مجملة ويصير الحديث مجملا من جهة ان المذكور فيه انما هو كون قراءة
الاية وتفسيرها معيا نًا وح فلا بد من الرجوع في محل الخلاف الى القاعدة الثابتة للمسافر
من كونه يجب عليه القصر فلا يكون ما اتى به من الصلوة التامة جهلا غير مجزية لفاعلها لعدم
معذورية الجاهل التي خرج من ضمنها ما هو المتيقن من الجهل بالحكم الكلي وبقي الباقي هذا وفي ذلك
وهل المراد بالجاهل الجاهل بوجوب القصر من اصله او مطلق الجاهل ليندرج فيه الجاهل ببعض
احكام السفر لكن لا يعلم انقطاع كثير السفر باقامة العشرة فيه وجهان منشأهما احتمال
النص المتضمن لعدم الاعادة بالاول والاشتراك في العذر الموجب لذلك وهو الجهل انتهى وقد
توقف في المسألة وقد حكى التوقف عن نهاية الاحكام ايضا وقد علم الوجه في ذلك كما ظهر
سقوطه مما قدمناه فتدبر قوله سـ وان كان ناسيا اعاد في الوقت ولا يقضي اقول
المراد بالناسي هو ناسي الموضوع اعني كونه مسافرا لا ناسي الحكم الكلي ولا يتوهم ان المراد هو
الثاني فلعل ما ذكره المحقق الثاني من ان المراد بالناسي من نسي ان حكمه القصر لان الحكم المضاف
الى القصر لا يصير الاعادة عن حكمه الخاص الجزئي الذي هو ما يعبر عنه بالموضوع فان ذنب وجوب
القصر عليه عبارة عن نسيان كونه مسافرا ويظهر ما ذكرناه بالتدبر في كلمات العلماء وان ناسي
الحكم الكلي جاهل لان الجاهل عبارة عمن لا يعلم الحكم سواء سبق له علم به ام لا فتأمل ثم انه قال في
ك مشيرا الى الحكم الذي ذكره المص ره ان هذا هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن ابن ابي عقيل انه من قاتم
بل عن كشف الرموز لا اعلم فيه خلافا الا من ابن ابي عقيل بل عن السرائر وظاهر الغنية وعن الخلاف والانتصار

ح فيضها دون الصحيح المذكورة كونها ناسيا هو الجاهل بالحكم وضعه

١٠ شعبان ٣

ر٤٤٥

وظاهر المعتبر وكره الاجماع عليه بل في الاول ان الاخبار به متواترة وعليه العمل والفتوى من فقهاء آل
الرسول وهو الحجة بعد شهادة التتبع له في الجملة واستدلوا عليه بخبر ابي بصير المعتبر بعد تسليم احتياجه
الى الجبر بما عرفت من الشهرة والاجماعات المنقولة قال سألته عن الرجل ينسى فيصلي اربع ركعات
قال ان ذكر في ذلك اليوم فليعد وان لم يذكر حتى يمضي ذلك اليوم فلا والظاهر ان اليوم كناية
عن الوقت كما يومي اليه مضافا الى الفتاوى صحيح العيص الصريح في الناسي قطعا مع انه يكفينا اطلاقه
حيث يشمل ما نحن فيه قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل صلى وهو مسافر فاتم الصلوة قال ان
كان في وقت فليعد وان كان الوقت قد مضى فلا قال في ذلك ويتوجه على الرواية الاولى انها ضعيفة
السند باشتراك الراوي بين الثقة والضعيف مع انها مجملة المتن لان اليوم ان كان المراد به
بياض النهار كان حكم العشاء غير مذكور في الرواية وان كان المراد به بياض النهار والليلة المتأخرة
كان ما تضمنته مخالفا للمشهور وعلى الرواية الثانية انها غير صريحة في الناسي لكن قال في الذكرى
انه لا يجوز حملها على العامد العالم قطعا ولا على الجاهل لمعارضة الرواية الاولى يعني صحيحة زرارة
وابن مسلم فتعين حملها على الناسي وهو حسن مع ان تناول الرواية باطلاقها للناسي كاف في صحة
الاستدلال بها على ذلك هذا كلامه ره مما ذكرنا علم سقوط ما اورده على الرواية وكذا الثانية
وما ذكره عن الذكرى وما بعده مؤيد لما قلناه هذا وقد تمسك في الجواهر لاثبات الحكم الذي
عرفت انه المشهور بالقاعدة بالنسبة الى الوقت وعدم صدق اسم الفوات بالنسبة الى الخارج
وهو عندي غير مستقيم لان الظاهر انه اراد بالقاعدة قاعدة عدم الاجزاء حيث انه لم يأت
بالمأمور به على وجهه والوقت باق والخطاب بالمأمور به غير منقطع وح تكليف يصح له ان يتمسك
بعدم صدق اسم الفوات بالنسبة الى خارج الوقت ضرورة ان من لم يأت بالمأمور به على وجهه
اذا خرج الوقت صدق عليه انه فاته المأمور به وليس الفوات عبارة من عدم الاتيان باسائر
الا ان يدعى الانصراف الى اخبار الفوات فيمن اتى بالمأمور به بنقيصة جزء او بانتفاء شرطه
هل هذا الا تناقض فتدبر ثم انه قال في ذلك وفي المسألة قولان اخران احدهما الاعادة مطلقا
وهو قول الشيخ علي بن بابويه والشيخ في ط وعلله بتحقق الزيادة والثاني الاعادة ان ذكر في
يومه وان مضى اليوم فلا اعادة وهو يوافق المشهور في الظهرين واما العشاء الاخرة فان حملنا

اليوم على بياض النهار كما هو الظاهر فيكون حكمهما مهملاً وان حملناه على ذلك وعلى الليلة الماضية كان
مخالفاً للمشهور في العشاء وقطعاً لاقتضائه قضاء العشاء في بياض النهار وان حملناه على بياض النهار
وعلى الليلة المستقبلة وجعلنا آخر وقت العشاء طلوع الفجر كما هو احد الاقوال في المسئلة وافق
المشهور في العشاء دون الظهرين ولا مخالفه فيهما معاً انتهى وهو ينطبق على التاويل في الجواهر ونفى
مصير الشيخ ره اليه انما نسب اليه وفرع عليه امكان تحصيل الاجماع وان تقوية الشهيد ره في شرح القواعد
بالاعادة مطلقا لا يبتنى على غيرهما وكذا توقف العلامة فيه بناء على ظاهر المشهور وكيف كان فالحق هو
المشهور لما عرفت ولا حاجة الى التمحل في تاويل كلمات الناس لتحصيل اتفاق الكلمة على الحكم قوله
ولو قصر المسافر اتفاقاً قال لم يصح واعاد قصراً احكى عن الشهيد ره في الذكرى في تفسير العبارة وجوه
احدها ان يقصر قاصد المسافة غير عالم بوجوب القصر بل كان معتقداً وجوب الاتمام وهذا الوجه
انما هو في الجاهل بالحكم الثاني ان يعلم وجوب القصر لكن جهل المسافة ولم يعلم ان ما قصده منها يساوي
ثمانية فراسخ فقصر فاتفق بلوغ المسافة وهذا الوجه انما هو في الجاهل بالموضوع الثالث ان
يعلم وجوب القصر وبلوغ المسافة ولكن نوى الصلوة تماماً ناسياً ثم سلم على الركعتين ناسياً ثم ذكر
فالاول حكمه البطلان قطعاً لان الجاهل بوجوب القصر المعتقد وجوب الاتمام اذا اتى بالقصر فلا يخلو
اما ان يكون جهله مركباً وحينئذ يكون لا يحتمل صحة القصر اصلاً ومعلوم انه على هذا لا يمكن منه
نية التقرب بخلاف معتقده الذي لا يحتمل صحته اصلاً فتكون صلوته المقصورة المأتي بها
باطلة فيلزمه اعادتها تماماً قصراً ولعل هذا ينظر ما ذكره في ك تعليلاً للحكم بالفساد من قوله لانه صلى صلوة
يعتقد فسادها فيجب اعادتها قصراً انتهى واما ان يكون جهله بسيطاً بمعنى انه لا يعلم بوجوب
القصر ولكنه شاك في ذلك وعلى هذا لا يصح منه قصد التقرب ايضاً وكان اللازم عليه حيث كان
شاكاً ان يتفحص عن الحكم الشرعي ويوقع عمله على طبقه والثاني ايضاً حكمه البطلان لانه عند جهل
المسافة والشك في كون ما قصده من المسافة ثمانية فراسخ يلزمه الاتمام لعدم جواز القصر الا بعد تحقق
كون ما قصده بقدر المسافة الشرعية ولعل هذا يشير كلام صاحب ك في مقام التعليل لهذا الحكم حيث
قال لانه صلى صلوة منهياً عنها فكانت فاسدة ووجب اعادتها في الوقت وقضاؤها في خارجه
والثالث حكمه على ما قيل حيث جعل تفسير العبارة البطلان ايضاً بعيد بقصر المخالفة لما يجب عليه من ترك

نية التمام

نية التمام واستقربه الشهيد ره كما عن الذكرى الاجزاء لانه اتى بما هو فرضه في الواقع ويلغو نية الاتمام
لان القصر والاتمام ليسا من مقومات الفعل حتى يجب نيتهما ولا تعد تحللاً في الذهن حتى يجب
تشخيصه بذلك ونحوه والمصلي مركوز في نظره الصلوة الواجبة فهو عند الشروع في الصلوة
مقصوده الاتيان بها وان اخطأ في خصوصيات تلك الصلوة الواجبة فحيث اتى بما هو
الواقع لم يكن عبرة بالخطاء في الخصوصيات او نسيانها وتبعه على ذلك الشريف المقدس
البغدادي ره فيما حكي عنه استناداً الى ان نية الاتمام مع علم وقوع جزء القصر منه لا
تؤثر بطلاناً بل تكون لغواً ولهذا لو ذكر قبل التسليم مثلاً فسلم صحت صلوته قصراً بلا كلام
وما استقرباه وجيه ثم ان هذا كله انما هو بالنسبة الى الصحة والبطلان ويبقى الكلام
في شيء وهو انه لو لم يعلم الا بعد خروج الوقت لزم القضاء فيما حكمنا فيه بالبطلان
من الوجهين الاولين وهل يقضي قصراً ام تماماً وجهان ينشئان من حصول سبب القصر في
الواقع وان لم يكن عالماً به فهو الفائت في الحقيقة ومن انه مكلف بالتمام ومن فاتته
فريضة فليقضها كما فاتته فعلى الاول لان المخاطب به في الواقع وفي اللوح
المحفوظ القصر فهو الذي فاته وان كان لو صلى تماماً في ذلك الوقت كان معذوراً خلافاً
للذكرى فهو على الثاني نظراً الى انه مكلف بالتمام فلا بد من القضاء على الوجه الذي
تعلق به الامر والوجه ما ذكرناه لان الجاهل بالقصر يصح منه التمام بحسب ظاهر التكليف
وكذا الناسي ومع انكشاف خلافه يجب الواقع فالمناط هو الواقع دون ذلك التكليف الظاهري
قوله الثالثة اذا عزم على الاقامة في غير بلده عشرة ايام ثم خرج الى ما دون المسافة
فان عزم على العود والاقامة اتم ذاهباً وعائداً وفي البلد [illegible] المراد انه خرج بعد
نية الاقامة والصلوة على التمام وهو كذلك لما عرفت من كونها ملزمة لنية الاقامة قلت
قد اضطرب في المسئلة كلمات العلماء حتى انه حكي عن العلامة الطباطبائي ره ان جمعاً من الفضلاء
المتاخرين عدلوا عما عليه الاقدمون وما الغوا ما هو المعروف لديهم وح فلا باس بان نتعرض
لكلمات الاقدمين فنقول ان اول من عثرنا على تعرضه للمسئلة هو الشيخ ره قال ره في ط
اذا خرج حاجاً الى مكة وبينه وبينها مسافة يقصر فيها الصلوة ونوى ان يقيم بها عشراً قصر في الطريق

سيجيء انه عرفات على اربعة فراسخ من مكة

فاذا وصل اليها اتم فان خرج الى عرفة يريد قضاء نسكه لا يريد المقام عشرة ايام اذا رجع الى مكة كان
له القصر لانه نقض مقامه بسفر بينه وبين بلده يقصر في مثله وان كان يريد اذا قضى نسكه مقام
عشرة ايام بمكة اتم بمنى وعرفة ومكة حتى يخرج من مكة مسافرا فيقصر هذا على قولنا بجواز التقصير
بمكة واما على ما ندعيه من الفضل في الاتمام بها فانه يتم على كل حال غير انه يقصر فيما عداها من
عرفات ومنى وغيرهما الا ان ينوي المقام عشرا فيتم حج على ما قدمناه انتهى فاستفيد منه ان
ناوي الاقامة عشرة ان خرج الى ما دون المسافة وكان عازما على العود الى محل الاقامة وعلى الاقامة
به عشرة ايام اتم وان لم يكن عازما على الاقامة فيه عشرة قصر هذا وربما يستشكل في كلام الشيخ
من وجهين احدهما ما يتجه عليه من جهة حكمه بالتخيير بين القصر والاتمام للقاصد الاربعة فكيف يتجه
له ح القول بتعين الاتمام هنا مع ارادة العود والاقامة وعرفات على اربعة فراسخ من مكة اللهم
الا ان يريد الاتمام على انه احد فردي الواجب المخير او انه بنى الكلام هنا على القول الاخر وهو تعين
الاتمام في قاصد الاربعة الذي لم يضم الذهاب الى الاياب في يوم واحد او انه لم يثبت عنده كون
عرفات على اربعة فراسخ وان صرح به في القاموس وقد نقل عليه النص كما قيل او غير ذلك ثانيهما
ما يتجه عليه لا دلالة كلامه على الحكم المقصود في المسألة من كون ناوي الاقامة عشرة في مكان اذا خرج
منه الى ما دون المسافة وكان عازما على العود واقامة العشرة فيه اتم وان كان عازما على العود
اليه دون الاقامة فيه عشرة ايام قصر وبيان ذلك ان فرض هذه المسألة انما هو في الخروج
عن محل الاقامة الى ما دون المسافة واين هو من الخروج الى مكان بينه وبين الاول مسافة القصر
وما ذكره من فرض الخروج من مكة الى عرفات من قبيل الثاني لكون ما بينهما من المسافة اربعة فراسخ
فلا يستفاد من كلامه حكم هذه المسألة وربما يجاب عن هذا الاشكال بوجوه الاول ان
مفروض كلامه وان كان مختصا بما اذا خرج الى عرفات وبينها وبين مكة مسافة القصر وهي
اربعة فراسخ الا ان تعليله عام بحيث يجري في هذه المسألة ايضا لانه علل القصر في الصورة
الاولى بقوله لانه نقض مقامه بسفر بينه وبين بلده يقصر في مثله فان مراده ره بالسفر الذي
نقض به انما هو السفر المتأخر عن الاقامة بمكة قبل الخروج الى عرفات وهذا التعليل يجري
فيما نحن فيه ايضا لان من خرج من محل اقامته الى ما دون المسافة وهو يريد العود الى محل الاقامة دون

وانت خبير بسقوط هذا التوجيه من الاشكال لان الشيخ ره لم يقل كان عليه القصر حتى يفيد الوجوب والا لزم عينا بل قال كان له القصر وهو مقتضى القول بالتخيير الذي قال به هو ره منه

اقامة

اقامة العشرة فيه فقد نقض اقامته بسفر بينه وبين بلده يقصر في مثله فيعلم من ذلك حكم هذه المسألة
الثاني انه لو كان مقصوده بيان الخروج الى المسافة لم يكن وجه للفرق بين ما لو كان من قصده اقامة
العشرة بعد عوده الى محل الاقامة وبين ما لم يكن من قصده ذلك بل لا بد من الحكم بالقصر مطلقا
فالتفصيل دليل على انه قصد بيان حكم مسألتنا هذه بانكار كون المسافة بين مكة وعرفات اربعة
فراسخ مثلا الثالث انه ذكر الشيخ ره كلاما اخر يستفاد منه ان حكم المسألة عند عدم قصد العشرة
في محل الاقامة هو القصر قال ره اذا قصد بلدا بينه وبين ذلك البلد بلدا اخر في طريقه فخرج
عن وطنه بنية انه يقيم في البلد الاول عشرة ايام ثم يسير الى الثاني نظر فان كان بين بلده وبين البلد
الاول مسافة يقصر فيها قصر والا اتم فاذا وصل اليه انقطع قصره لعزمه فيه على المقام عشرة ايام
سواء اقام فيه ام لم يقم فاذا سار الى البلد الثاني فان كان المسافة اليه يقصر فيها الصلوة قصر والا
اتم لانه ابتداء بالسفر منه فاذا حصل في البلد الثاني واراد العود الى وطنه نظر فان كان المسافة
يقصر فيها الصلوة قصر والا فعليه التمام واذا قصد وطنه من الثاني والمسافة يقصر فيها قصر سواء
دخل البلد الاول ام لم يدخل لانه طريقه ولم ينو المقام به في رجوعه انتهى ومنهم ابن البراج
في المهذب فيحكى عنه انه ذكر ما يوافق عبارة الشيخ ره السابقة في المبسوط ومنهم ابن ادريس ره في
السرائر فانه قال ره اذا خرج حاجا الى مكة وبينه وبينها مسافة يقصر فيها الصلوة ونوى ان يقيم
بها عشرا قصر في الطريق فاذا وصل اليها ونوى المقام عشرا اتم فان خرج الى عرفة يريد قضاء
نسكه ولا يريد مقام عشرة ايام اذا رجع الى مكة كان له القصر عند خروجه من مكة الى عرفات
لانه نقض مقامه بسفر بينه وبين بلده يقصر في مثله الصلوة وان كان يريد اذا قضى مناسكه
مقام عشرة ايام بمكة اتم بمنى وعرفات ومكة حتى يخرج من مكة مسافرا فيقصر انتهى ومنهم العلامة
ره فان كلامه موافق لبعض كلام الشيخ ره وان لم يصرح بالبعض الاخر وذلك انه في المنتهى
اقتصر على الحكم من عزم على العود الى محل الاقامة والاقامة فيه وان حكمه الاتمام ذاهبا وعائدا
وفي البلد وسكت عن حكم من لم يكن عازما على الاقامة فيه بعد العود فهو غير مصرح بجميع كلامه
ومنهم الشهيد ره قال في الدروس ولو خرج ناوي المقام عشرا الى ما دون المسافة فان عزم العود
والمقام عشرا مستأنفة اتم ذاهبا وعائدا ومقيما وان عزم على المفارقة قصر وان نوى العود ولم ينو

ولا يخفى ان مؤدى هذا الكلام لا مساس له بالمسألة المبحوث عنها من خروج المقيم الى ما دون المسافة بقصد العود الى محل الاقامة وعدم العزم على الاقامة فيه فتدبر

صح

عشرا او بحيث انتفى بها القصر الا في الذهاب انتهى فهو ره حكم بالتفصيل بين من عزم على العود بعد الاقامة
عشرا وبين من عزم على العود دون الاقامة فحكم بالاتمام في الاول ذاهبا وعائدا ومقيما وحكم
بالقصر في الثاني الا في الذهاب فيتم وظاهره انه يقصر في المحل الذي خرج اليه من محل اقامته
لانه استثنى خصوص الذهاب من حكم القصر وظاهر قوله ره في الاول مقيما انه يتم في محل الاقامة
وعلى هذا فيكون حكم المحل الذي خرج اليه من محل اقامته مسكوتا عنه اذ لم يصرح بانه
يقصر فيه ام يتم ومنهم الشهيد الثاني ره في لك في شرح العبارة قال ره المراد انه خرج بعد
الصلوة تماما او ما هو في حكمها لا يرجع الى القصر بمجرد الرجوع عن النية والمراد بالاقامة
بعد العود اقامة عشرة مستانفة لا مطلق الاقامة ووجه البقاء على التمام ظاهر لانقطاع
سفره بالصلوة تماما بعد نية الاقامة فيتوقف القصر على السفر الى مسافة ولم يحصل ولهذه المسألة
صور احدها ما ذكره وحكمه كذلك ولا فرق فيه بين ان ينوي اقامة العشرة الثانية في بلد الاقامة
الاولى وغيرها مما هو دون المسافة ولا بين تعلق اقامتها على وصوله الى المحل وبعد الاقامة فيه
او تردده اليها والعبرة بما يقصر عن المسافة مرة او مرارا لاشتراك الجميع في المقتضي الثانية ان
يعزم على العود دون اقامة عشرة مستانفة وقد اختلف المتاخرون هنا فذهب بعضهم الى
القصر بمجرد خروجه وآخرون الى القصر في عوده خاصة لكون الخروج الى ما دون المسافة وهو
اجود لكن يجب تقييده بما اذا استلزم العود قصد المسافة كما لو كان المحل الذي خرج اليه مقابلا
لجهة بلده ويكون منتهى السفر بحيث يكون الرجوع منه عودا الى بلده او نحو ذلك والا بقي على
التمام مطلقا لما تقرر من ان الصلوة تماما بعد نية الاقامة يوجب البقاء على التمام الى ان يقصد
مسافة وان المسافة لا تتحقق من الذهاب والعود الثالثة ان يعزم على مفارقة موضع الاقامة
وحكمه كالاولى في عدم القصر الا ان يقصد مسافة ولو بالعود الى بلده لان المفروض كون
الخروج الى ما دون المسافة وفي حكمه ما لو تردد في العود الى موضع الاقامة او ذهل عن القصد
لان المقتضي للقصر قصد المسافة ولم يحصل وكلام الاصحاب في هذه المسألة يحتاج الى التنقيح
واعلم انه لا فرق في جميع ذلك بين كون الخروج مع الصلوة تماما في اثناء العشرة وبعدها
ولو كان بعد نيتين فان الخروج منها يلحقها بغيرها انتهى ومحصل ما ذكره في الصورة الثانية التي

ثم على

هي محل الكلام هو التفصيل بين ما لو كان العود يستلزم المسافة الشرعية وبين غيره فيقصر في الاول
دون الثاني وحكي عنه ره انه بعد ان ذكر الحكم المذكور في رسالة نتائج الافكار قال لا يخفى
ان هذا خرق للاجماع المركب اذ الناس بين قولين فلا قائل بالتفصيل المزبور لانا نقول
ان القائل به اكثر الاصحاب لانهم قد استنبطوا قاعدة كلية وهي ان كل من نوى اقامة عشرة و
صلى تماما ثم بدا له في الاقامة فانه يبقى على التمام الى ان يقصد مسافة جديدة وما ذكرناه
هنا من افراد هذه القاعدة وان كان ظاهرهم انها مسألة برأسها انتهى ومنهم المحقق الاردبيلي
ره قال فيما حكي عنه واما مع عدم نية الاقامة فيكون قاصدا الرجوع مع عدم الاقامة
المستانفة او مترددا او ذاهلا فالظاهر وجوب الاتمام مطلقا الا ان يكون في نفسه السفر
الى بلد يكون مسافة بعد العود وقبل الاقامة ويكون بالخروج عن بلد الاقامة قاصدا الى بلده
بحيث يقال انه مسافر الى ذلك البلد لا انه مشغول في موضع منها فيقضي شغله ثم يرجع الى بلد
الاقامة ثم يكون مقصرا بمجرد الخروج الى محل الترخص مع نية العود ثم قال وبالجملة الحكم
تابع للقصد فان صدق عليه عرفا انه مسافر وتحقق شرائط القصر والا فالاتمام الى ان قال
ولم يخرج عن القوانين ولا عن اجماعهم الذي نقل على وجوب القصر حين العود لاجمال كلامهم
فانه مجمل غير مفصل ثم قال بعد ذلك انهم قالوا لا بالقصر بعد الاقامة من قصد مسافة اخرى
ومن الخروج الى محل الترخص بقصد تلك المسافة بحيث يكون هذا الخروج جزءا من تلك المسافة
معلوم عدم تحقق ذلك فيما نحن فيه هذا كلامه ره ووجه الفرق بين ما ذكره وبين ما ذهب اليه
الشهيد الثاني ره على ما ذكره بعض من تاخر ره هو ان المناط في القصر عند المحقق المذكور هو صدق
اسم المسافر عليه عرفا وعند الشهيد الثاني ره هو تحقق المسافة الشرعية فتامل ومنهم الفاضل
الصيمري في كشف الالتباس على ما حكي عنه حيث قال ان كثيرا من الناس جهلوا مراد المصنفين
بقولهم فان عاد لا بنية الاقامة قصر فضلوا عن الطريق الواضح المستبين فزعموا ان مرادهم
انه اذا خرج بعد الاقامة عشرا الى ما فوق الخفاء ودون المسافة بنية العود الى موضع الاقامة لا
يجوز له الاتمام الا مع نية اقامة عشرة اخرى مستانفة ولو عاد بغير نية اقامة عشرة مستانفة
وعزمه الخروج ثانيا الى ما فوق الخفاء ودون المسافة لا يجوز له الاتمام ويجب عليه التقصير وهو

هذا م

جهل وضلالة بمراد المصنفين كان مرادهم بذلك القول هو ما اذا كان قصده بعد الرجوع الخروج
الى مسافة ولو كان قصده الخروج ولو كل يوم الى ما دون المسافة لم يجز له التقصير باجماع المسلمين
لما عرفت من ان نية الاقامة عشرا مع الصلوة تماما ولو فريضة واحدة تقطع السفر وتوجب الاتمام
حتى يقصد مسافة اخرى انتهى فاستفيد من كلامه التفصيل فيمن خرج بقصد العود دون
الاقامة بين ما لو كان عالما قصد الاقامة من جهة التكرر الى ما دون المسافة وبين ما لو كان
من جهة كونه قاصدا للسفر الى المسافة فيتم في الاول ويقصر في الثاني ومنهم من اكتفى في الحكم
بوجوب الاتمام في صورة الاقامة بعيدا عما هو العرفي وان لم يكن عشرة ايام فيفصل بين الرجوع الى محل
الاقامة وبين الاقامة العرفية فيه بالقصر في الاول والاتمام في الثاني ومنهم العلامة ره في
المختلف على ما حكي عنه حيث فصل بين ما لو خرج في اثناء العشرة المنوية بقصد العود اليه دون اتمام
محل الاقامة فحكم بالقصر في الاول والاتمام في الثاني هذه اقوال المسئلة وربما يعد من جملة
اقوالها ما يحكى عن حواشي الشهيد ره على القواعد ناقلا له عن بعضهم ان من خرج من الحلة
الى زيارة الحسين ع يوم النصف من رجب عازما على الرجوع الى الحلة لزيارة امير المؤمنين ع في اليوم
السابع والعشرين منه انه يقصر مطلقا ويتم احتياطا والتمام اوجه قيل وهذا هو المنقول عنه
في اجوبة مسائل السيد السعيد المهنا بن سنان المدني عن والد فخر الاسلام في بعض الحواشي
على الهوامش وفي بعض نسخ ايضاح والوجه انه ليس من اقوال المسئلة لان ما حكي عنهما انما هو
ما لو كان في ابتداء نية الترديد بينهما دون المسافة واين هذا من فرض المقام الذي هو ما لو
بدا له الخروج الى ما دون المسافة بعد نية الاقامة مع ان الاول ليس صريحا في كون الحكم هو
التمام بل ظاهره القصر وكيف كان فقد عرفت ما هو الاظهر سابقا واتضح من ذلك ان لنا صور
المسئلة عديدة فمنها ما لو خرج الى ما دون المسافة قاصدا للعود الى محل الاقامة ولا اقامة
مستانفة فيه بعد ذلك وهذه الصورة مما لا اشكال في كون حكمه الاتمام والاقوال المذكورة
لبست ناظرة اليها ولا نظر فيه مخالف الا بعض مشايخ العلامة الطباطبائي ره على مقتضى ما نقل من
اطلاق القول بالقصر ولعل المولى المحقق البهبهاني ره بل قد حكى عليه الاجماع عن الروض و
المصابيح والمقاصد العلية وعن الغرية انه ظاهر عامة الاصحاب وعن كشف اللثام انه لا اشكال فيه

الى محل الاقامة لا اتمام تلك الاقامة وبين ما لو خرج بقصد العود منه

ولا خلاف

ولا خلاف وفي مثل هذا الاجماع المنقول للعضد بما عرفت حجة مضافا الى انه يدل على الاتمام النصوص
الظاهرة او الصريحة في انقطاع السفر بنية الاقامة وانه لا يعود الى التقصير الا اذا خرج قاصدا الى
المسافة ولا اقل من استصحاب حكم التمام حتى يثبت المزيل ومنها ما لو خرج الى ما دون المسافة
قاصدا للعود الى محل الاقامة دون الاقامة فيه فقد يقال ان مقتضى مقالة من نقل عنه اطلاق
القول بالاتمام انما هو المصير اليه في هذه الصورة والذي يمكن ان يصير مستندا له امور الاول
استصحاب حكم الاتمام الثاني الاطلاقات الناطقة بان الاقامة قاطعة للسفر فان المفهوم منها
هو عدم انقطاعه بدونها الثالث صحيحة ابي ولاد الحناط قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
اني كنت نويت حين دخلت المدينة ان اقيم بها عشرة ايام واتم الصلوة ثم بدا لي ان لا اقيم بها
فما ترى لي اتم ام اقصر قال ان كنت حين دخلت المدينة صليت بها صلوة واحدة فريضة بتمام فليس
ان تقصر حتى تخرج منها وان كنت حين دخلتها على نية التمام فلم تصل فيها فريضة واحدة بتمام
حتى بدا لك ان لا تقيم فانت في تلك الحال بالخيار ان شئت فانو المقام واتم وان شئت
لم تنو المقام عشرا فقصر ما بينك وبين شهر فاذا مضى لك شهر فاتم الصلوة وجه الدلالة انه جعل
الخروج غاية والمراد به الخروج الى السفر ومن المعلوم انه لم يتحقق هذا ويتم في الحديث شيء ينبغي
ان ينبه عليه وهو ان قول السائل ان اقيم بها الثاني ان جعل فاعلا لقوله بدا له لم يصح لانه
يكون مناقضا لقوله كنت حين دخلت المدينة نويت ان اقيم بها عشرة ايام لانه اذا كان
منويا من اول الامر لم يصح ان يكون مما قد بدا عليه في ثاني الحال فالوجه ان يكون قوله ان
اقيم منصوبا بنزع الخافض والمعنى ظهر لي راي جديد في الاقامة وهو تركها هذا ولا يخفى ان
جميع ذلك يندفع بما ذكره الشهيد الثاني ره من ان اقوال اصحابنا في هذا القسم منحصرة في قولين
احدهما القصر مطلقا والثاني القصر في العود فانهم حملوا القولين بنفي الثالث وهو الاتمام مطلقا
فتبين ان القول الاول هو الذي حكي عن الشيخ ره والعلامة ره وغيرهما وقد صرحوا بالحكم بالتقصير
بمجرد الخروج فيقصر ذاهبا وفي المقصد وفي حال العود الى محل الاقامة وحجتهم على ذلك امران احدهما
صحيحة ابي ولاد لانه جعل الخروج فيها غاية للاتمام وقد حصلت غرضه صدق الخروج بالنسبة الى المفروض
ودعوى ارادة غير المشتمل على قصد العود منها ممنوعة ويصدق في قصد المسافة عند ارادة العود قصده

المردد بمحل الاقامة وهو ليس من القواطع وكلما فيه كثرة ارادة المكث فهو بعيد قصوره عن الاقامة الشرعية
اذ العبرة هو بحسب الشرع الاماثلا ثانيهما ما حكي عن الشيخ ره كما عرفت في طي كلامه من التعليل بانه نقض مقامه
بسفر بينه وبين وطنه يقصر فيه ويتجه على هذا القول ان الخروج من محل الاقامة بقصد العود اليه دون
الاقامة فيه لا يستلزم تحقق السفر عرفا ولا شرعا لوجود النقض على الاستلزام من صورة التكرر وغيرها
اما الاول فلان خروج المتكرر من محل الاقامة وعوده اليه بدون عزم على الاقامة يتصور على وجهين
احدهما ما هو المتعارف من المتكرر وهو ان لا يكون قاصدا بخروجه الا العود الى وطنه
كما لو اقام في المشهد المقدس الغروي مدة عشرة ايام او ما زاد عليها او عزم على الاقامة على هذا النحو
ثم انه بدا له ان يخرج ليلة الاربعاء الى مسجد السهلة ويعود بعدها الى المشهد وهكذا يفعل الى ان يقضي
اربعين اربعاء ثم يعزم على السفر بعد الحاق ما عدا الخروج الاخير الى مسجد السهلة ليس فيه عزم على
السفر قطعا وثانيهما ان يعزم على السفر ويهيئ اسبابه ويتبدد له عازما على العود الى وطنه الا انه
خوفا من العدو واختفاء منه خرج من المشهد الى مسجد الكوفة ثم عاد الى المشهد وكرر ذلك لكنه
بخروجه الاول عازم على العود الى وطنه فالثاني وان كان قد تحقق فيه العزم على السفر ويصدق
عليه عنوان المسافر عرفا وشرعا الا ان الاول لو سلمنا ان الخروج الاخير منه مشتمل على عزم السفر
لكن ما عداه من افراد الخروج الى ما دون المسافة لم يشتمل عليه قطعا وهذا القسم الاول هو الذي
اخرجه الصيمري عن محل كلمات العلماء وحكم بان حكمه الاتمام وعلى هذا فكيف يصح اطلاق القول
بان الخروج الى ما دون المسافة والعود الى محل الاقامة من دون عزم على اقامة مستأنفة فيه يصدق
عليه الخروج الى السفر وهو ناقض لحكم الاتمام لكونه غاية له في صحيحة ابي ولاد وكيف يصح التعليل بان
من فعل ذلك فقد نقض مقامه بسفر بينه وبين بلده يقصر فيه واما الثانية فلان غير المتكرر ايضا
على قسمين احدهما من ينشئ السفر من محل الاقامة ويهيئ اسبابه ويتبدد له عازما على السفر
الى وطنه لكنه يخرج الى ما دون المسافة ويرجع الى محل الاقامة كما لو انشأ السفر من المشهد من طريق
الجماد المعروف فخرج الى مسجد السهلة ثم رجع الى المشهد ثم خرج منه في ساعته قاصدا السير الى وطنه
وثانيهما من يخرج من المشهد الى مسجد السهلة ويعود الى المشهد بعنوان ان ينشئ السفر من البلد غدا
او بعد غد او متى ما تيسر له ذلك ويتضح هذا الفرض كمال الوضوح فيما لو كان مقيما في المشهد سنين

٣ ليلزم

بغير

بنية التوطن بل بنية الاقامة ثم اراد الخروج الى مسجد السهلة والعود الى المشهد وانشاء السفر من حيث
يتيسر له فيما بعد بيومين او ايام لا يبلغ عددها العشرة اما القسم الاول فانه وان لم يكن الحكم فيه
الا القصر كما قالوا الا ان القسم الثاني الذي هو اكثر وقوعا من الاول لم يحكم بالقصر لانه لا يصدق
عليه عنوان المسافر ومجرد الخروج عن محل الاقامة مع كون العزم عليه طاريا من دون قصد المسافة
لا يوجب القصر لان المفروض انه لم ينشئ السفر حين الخروج فالتحقيق ان حكم القصر يدور مدار قصد السفر
وانشائه على وجه يصدق عليه انه مسافر وفي القسم الثاني لم يتحقق قصد السفر وانشاؤه ولعل هذا
هو الذي اشار اليه المحقق الاردبيلي ره بقوله وبالجملة الحكم تابع لقصده فان يصدق عليه عرفا انه مسافر
ويتحقق شرائط القصر والا فالاتمام انتهى بل لنا ان نقول انه على تقدير قصد السفر وانشائه بالخروج يقصر
في الذهاب بل يقصر في المقصد والاياب للاجماع على ان الذهاب لا ينضم الى الاياب كما اعترف جماعة من
الاساطين من الركون اليهم وعلى هذا التقدير فيكون المتجه ما ذهب اليه الشهيد ره من التقصير في غير الذهاب
ثم ان ما خرج اليه مما دون المسافة قد يكون على خلاف جهة وطنه الذي يريد السفر اليه وح يقصر في
المقصد وفي حال العود الى محل الاقامة ولا ينضم الذهاب الا اذا فرض انحصار الطريق الى وطنه في العود
الى محل الاقامة وقد انشأ السفر بخروجه من محل الاقامة وكان يحتاج الى السير الى ما خرج اليه مما
دون المسافة فلا يكون محل الاقامة ح الا محل العبور ويتضح الحال فيه كمال الوضوح لو فرض كون محل
الاقامة خانا ونحوه مما لم تجر العادة بالاقامة فيه وقد يكون على جهة اليمين او اليسار من محل الاقامة
فينشأ السفر ويخرج اليه لغرض ولا اشكال ح في التقصير من حين الخروج لانه يصير حاله مثل حال من
قطع المسافة على وجه الاستدارة ثم انه بقي هنا شيء وهو انك قد عرفت ان الشيخ ره يقول بالقصر
من حين الخروج والشهيد ره يقول بالقصر فيما عدا الذهاب اما مراد الشهيد ره فواضح واما مراد
الشيخ ره فهو ايضا من جهة جريان حكم القصر على الذهاب واضح وهل يحسب الذهاب من المسافة
فينضم الى الاياب عند الشيخ ره حتى يتم في صورة كون سائر الذهاب منضمة الى الاياب متممة للمسافة
الشرعية لو كان الاياب دونها مثلا لو كان الذهاب فرسخا والعود الى الوطن سبعة فراسخ فهل يحكم الشيخ ره
ههنا بالتقصير من جهة ضم مسافة الذهاب الى الاياب الظاهر لا بل لا اظن احدا من الفقهاء ذهب الى
ذلك ولا يبعد ان مراد الشيخ ره قال في مقام التعليل انه قد نقض مقامه بسفر بينه وبين بلده يقصر وهو شامل

للتمام لانا نقول ان الشيخ ره قد فرض في اول كلامه كون المسافة بين وطن المسافر وبين مقصده الذي هو مكة
مما يقصر فيه وتعليله ناظر الى كون المسافة بين وطن المسافر واصل المسافة من دون ضم الذهاب اليه بقدر
مسافة القصر فاذا دوان ذلك من كون المسافة ثم بانضمام الذهاب الى الاياب ومنها ما لو عزم على
مفارقة محل الاقامة فاذا خرج الى ما دون المسافة بدا له العود الى محلها وهذا على وجهين احدهما ان ينوي
الاقامة بعد العود الى محل الاقامة ولا اشكال فيه وثانيهما ان لا ينوي الاقامة فيه وهذا الوجه ذكر
فيه صاحب الجواهر ره انه على مذهب الشيخ ره من التقصير في صورة عدم قصد المفارقة ذهابا وفي
القصد وعند الاياب لا اشكال في انه يقصر هنا ايضا في الاحوال الثلثة وانه على مذهب الشهيد ره
يتم في٢ الذهاب ويقصر عند الاياب لكنا لا نفهم وجها لهذا البناء على مذهب الشهيد ره لان الفرض
٢ عنده
انه قصد السفر وخرج عن حد الترخص فصار حكمه القصر وبعد العدول بهذه الصورة على الصورة الثانية
لانه لا ربط لاحدهما بالاخرى ومنها ما لو خرج مترددا وهو على قسمين احدهما ان يكون مترددا في
العود الى محل الاقامة والسفر منه وعدمه او ان يمضي في سفره من ذلك المكان وثانيهما ان
يكون عازما على العود مترددا في الاقامة وعدمها اما الاول فحكمه التقصير لتردده بين موجبي القصر
اللذين هما السفر من الطريق الذي اخذ فيه والسفر من الطريق الاخر واما الثاني فحكمه الاتمام لعدم
تحقق قصد المسافة على وجه يوجب القصر بمجرد الخروج ومنها ان يخرج ذاهلا عن العود الى محل الاقامة
وعدمه وعن الاقامة فيه وعدمها وحكمه الاتمام لعدم تحقق قصد المسافة الذي هو الشرط في انقطاع
حكم الاقامة ثم ان ما ذكرناه من الصور كلها انما هو فيما لو وقع الخروج بعد تحقق الملزم لقصد
الاقامة الذي هو الاتيان بفريضة واحدة تامة واما لو خرج قبل تحقق الملزم بان قصد المسافر الاقامة
وعرض له الخروج الى ما دون المسافة فالحكم فيها ايضا هو الاتمام فيما حكمنا فيه بالاتمام من صور الخروج
بعد تحقق الملزم لان تحقق الملزم وعدمه انما يظهر اثرهما فيما لو بدا له العزم على المسافة فيتم مع
تحققه ويقصر مع عدم تحققه واما فيما لو بدا له الخروج الى ما دون المسافة فلا اثر لتحقق الملزم وعدمه
فيتم فيما حكمنا فيه بالاتمام هذا واعلم ان ما رقمته من الكلام هو ما قلناه في سالف الزمان ويقوى الان
عندي مسلك اخر يجب الاستقرار عليه في الفتوى والعمل وهو تعين الاتمام في الصورة الاولى من الصور
المذكورة لما عرفت من الاتفاق عليه وتعين القصر فيما عداها وبحثنا على ذلك ان الانسان حيث خرج

من وطنه قاصدا الى غيره من البلاد صدق عليه انه مسافر عرفا ولغة وحكم عليه الشارع بالقصر فانطبق المسافة
المقصودة بما ثبت تقسيمهما او قد تحقق من الشرع ما يدل عليه على وجه العموم الشامل للمقيم وغيره مثل
قول ابي عبد الله ع في صحيحة عمار بن مروان من سافر قصر وافطر الا ان يكون رجلا سفره الى صيد
او في معصية الله ورسوله ممن يعصي الله عز وجل او طلب عدو او شحناء او سعاية او ضرر على قوم
مسلمين وقول ابي جعفر ع ايضا من البر الصيام في السفر وقول الصادق ع في رواية عمار الساباطي لا يحل الصوم
٢ ليس من
في السفر فريضة كان او غيره والى غير ذلك من الاخبار التي يمكن دعوى تواترها كما قيل ولا ريب ان بنية الاقامة
وتحققها لا يخرج المسافر عن كونه مسافرا بحسب العرف حتى ينتفي صدق اسم المسافر عليه وانما توجب
تبدل حكمه الذي هو القصر بالاتمام فحصل من ذلك ان الاصل في المسافر والقاعدة المطردة فيه هو
القصر خرج ما خرج وبقي الباقي وبهذه القاعدة يرتفع الاصل الاولي الذي في المقام اعني اصالة
التمام وح نقول انه بعد صدق اسم المسافر والشك في ان حكمه هو القصر او الاتمام يجب الحكم عليه بحكم
المسافر الذي هو القصر ومن هذا القبيل ما نحن فيه فمن خرج بعد نية الاقامة الى ما دون المسافة
بنية العود الى محل الاقامة دون اقامة مستانفة فيه اذا وقع الخلاف في حكمه وجب الحكم عليه
بمقتضى الاصل الذي هو القصر ويدل عليه ايضا صحيحة ابي ولاد الحناط قال قلت لابي عبد الله
عليه السلام اني كنت نويت حين دخلت المدينة ان اقيم بها عشرة ايام واتم الصلوة ثم بدا لي
بعد ان لا اقيم بها فما ترى لي اتم ام اقصر قال ان كنت دخلت المدينة وصليت بها صلوة واحدة فريضة
بتمام فليس لك ان تقصر حتى تخرج منها الحديث وتقريب الدلالة انه ع جعل الخروج غاية للمنع
من القصر فيرتفع بوجودها والمفروض حصولها في محل البحث لانه قد خرج عن موضع الاتمام الى
غيره وقد يتخيل صحة الاستدلال على القول بالاتمام بصحيحة زرارة عن الصادق ع من قدم قبل
التروية بعشرة وجب عليه اتمام الصلوة وهو بمنزلة اهل مكة فاذا خرج الى منى وجب عليه التقصير
فاذا زار البيت اتم الصلوة وعليه اتمام الصلوة اذا رجع الى منى حتى ينفر وتقريب الدلالة ان من
قدم قبل التروية بعشرة يتم له الاقامة الشرعية وقد نطقت الصحيحة بان ذلك المقيم بمنزلة اهل
مكة ومقتضى عموم المنزلة هو جريان جميع احكامهم عليه ومنها انه لا يجوز له التقصير الا بعد قصد
المسافة الشرعية التامة فيتم الصلوة عند قصد الخروج الى ما دون المسافة ويمكن المناقشة في التمسك

بها من جهة منع عموم المنزلة لان العموم انما يحمل عليه اذا لم يكن هناك وجه ظاهر وهو هنا عبارة عن كون
المقيم يتم صلوته ما دام مقيماً فلا يتعدى الى ساير الاحكام سلمنا لكن الاستناد الى مثل هذه الصحيحة مشكل
لتطرق الوهن اليها بتضمنها ما لا ينطبق على قواعدنا لان قوله ع فاذا خرج الى منى الخ عبارة عن خروجه
الى عرفات وبينها وبين مكة اربعة فراسخ ولهذا حكم بوجوب القصر لانه يتم له مسيرة ثمانية فراسخ من
ذهابه وايابه ويستفاد من هذه الصحيحة ان الرجوع ليومه او لليلته ليس شرطا في المسافة الملفقة من
الذهاب والاياب فيحصل منها ح انه مع انقطاع اقامته العشرة في مكة بقصد المسافة الشرعية يتم فيها
اذا رجع اليها مع عدم قصد اقامة مستانفة كما يدل عليه قوله ع فاذا زار البيت اتم الصلوة الخ اللهم
الا ان يقال ان المسافة الملفقة لا تقطع الاقامة الشرعية بخلاف المسافة الامتدادية ويجعل هذه
الصحيحة مستند الذلك المقال لكن يشكل بان ذلك مما لم نقف له على قائل معروف وعلى هذا نقول
انه يجب الاقتصار منها على موردها وهو مكة فيكون جميع ما ذكر فيها من خواص مكة نظير اختصاص الاماكن
الاربعة بتخير المسافر فيها بين القصر والاتمام وما ذكرناه من اختصاص حكم الصحيحة المذكورة بمكة هو
ظاهر كلام الشيخ ره في كتاب وظاهر كلام ابن ادريس ره في السرائر ومن عمم الحكم بالنسبة الى غيرها لا دليل له
في الالحاق من مستند وهو في المقام مفقود فلو توهم عدم القول بالفصل بين مكة وغيرها فهو
ممنوع لما عرفت من كلام العلمين المذكورين فتحصل من جميع ما ذكرناه ان الاصل بعد صحة المسافر
هو القصر وكلما شك في تبدله بالاتمام لزم العمل بحكم الاصل وبهذه الكلية تقضي القاعدة الشرعية الحاكمة على
استصحاب حكم التمام فيما نحن فيه وليعلم انه لا فرق بعد صحة السفر على من اقام في بلد في الحكم عليه
بالقصر عند الخروج الى ما دون المسافة بين ما لو طالت مدة اقامته كالمشتغلين بالعلم المسافرين من البلاد
البعيدة الى المشهد المقدس العلوي على مشرفه السلام والتجار المسافرين من بلادهم الى البلاد التي هم فيها
المقيمين بها سنوات عديدة وبين ما لو قصرت مدة اقامته كالمقيم عشرة فحسب

بلغ قراءة [illegible] ... المجتهد ... [illegible]

